EL NUEVO REALISMO
LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XXI

coordinado por
MARIO TEODORO RAMÍREZ

textos de
MAURIZIO FERRARIS
QUENTIN MEILLASSOUX * MARKUS GABRIEL
GRAHAM HARMAN * MARIO TEODORO RAMÍREZ
LAUREANO RALÓN * MARCELA GARCÍA
GERARDO ROBERTO FLORES PEÑA







siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

B835
N94
2016 *El nuevo realismo : la filosofía del siglo XXI /* coordinado por Mario Teodoro Ramírez ; textos de Maurizio Ferraris [y otros siete]. — México, Cd. Mx : Siglo XXI Editores : Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2016.

280 p. – (Filosofía)

ISBN-13: 978-607-03-0741-6 (Siglo XXI Editores)
ISBN-13: 978-607-8116-60-7 (Universidad Michoacana)

1. Realismo. 2. Filosofía moderna – Siglo XXI. I. Ramírez, Mario Teodoro, autor, editor. II. Ferraris, Maurizio, autor.

primera edición, 2016

isbn 978-607-03-0741-6

en coedición con

isbn 978-607-8116-60-7

impreso en litográfica ingramex, s.a. de c.v.
centeno 162-1
col. granjas esmeralda, del. iztapalapa
09810 méxico, d.f.

PRÓLOGO

Tuve noticias por primera vez del "Nuevo realismo" (también denominado realismo especulativo, realismo ontológico, realismo extraño o realismo positivo) en agosto de 2013 cuando escuché de viva voz a Markus Gabriel impartiendo la conferencia "Disenso y objeto", en el Coloquio Internacional "El impacto social de la filosofía" organizado por Marcela García en la Universidad Iberoamericana. Recuperado del impacto producido por la novedad y juventud del filósofo alemán, me permití invitarlo como conferencista magistral al XVII Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de México que se realizó en Morelia en abril de 2014, y del cual era organizador en mi calidad, en ese momento, de presidente de la AFM. Ahí Gabriel dictó la conferencia "Por qué el mundo no existe", que fue motivo de un intenso diálogo con la comunidad filosófica mexicana. El texto de esa conferencia, traducido por Gonzalo Bustamante, joven egresado de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Iberoamericana, está incluido en el libro que hoy presentamos a la comunidad filosófica de habla hispana. También incluimos del mismo Gabriel el texto "Ontología trascendental en contexto", la traducción que hicimos con Gerardo Roberto Flores, mi asistente (becado por el Conacyt) y joven licenciado en Filosofía por la Universidad Michacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), de la introducción del libro *Trascendental Ontology. Essays in German Idealism*, publicado originalmente en 2011 (Londres, ed. Coninuum) y que permite observar la conformación del pensamiento del filósofo alemán.

El contacto con Markus Gabriel me motivó a investigar acerca de esta nueva corriente filosófica, que en el contexto mexicano resultaba un asunto totalmente desconocido (si bien una de las figuras internacionales vinculadas al nuevo realismo es el filósofo mexicano Manuel DeLanda, residente en Nueva York). Me enteré así del movimiento del realismo especulativo y de la sorprendente filosofía de Quentin Meillassoux, profesor de la Universidad de París, con quien hice contacto vía electrónica gracias a la mediación del estimado colega Emmanuel Alloa, profesor de la misma universidad. Ambos

fueron invitados también al Congreso de Morelia, invitación que Meillassoux declinó amablemente por razones de agenda. Sí contamos con la participación de Emmanuel Alloa en el congreso, y también con la presencia y participación de Maurizio Ferraris, reconocido y prolífico filósofo italiano, ahora vinculado también al movimiento del nuevo realismo. De Meillassoux se incluyen en esta antología dos ensayos. Mi traducción de "Duelo por venir, Dios por venir" (publicado originalmente en *Critique* 2006/1, núm. 704-705: pp. 115-115) y la traducción de Adriana Canseco de "Contingencia y absolutización de lo uno", publicada previamente en la revista argentina *Nombres. Revista de Filosofía* (Córdoba, año xx, núm. 25, noviembre de 2011, pp. 172-206). De Maurizio Ferraris incluimos su ensayo inédito "Realismo por venir", que proporciona un amplio panorama de las vicisitudes de este movimiento filosófico. La traducción del italiano la hizo mi estimado colega y amigo el doctor Eduardo González di Pierro, profesor investigador de la UMSNH, que trabaja en las líneas de la filosofía fenomenológica. Desde Buenos Aires me contactó Laureano Ralón, joven investigador en temas de estética, técnica y comunicación, quien, enterado de mis incursiones en el movimiento del realismo, me propuso un ensayo sobre otra de las figuras destacadas del realismo especulativo, el filósofo estadunidense Graham Harman. A la vez, Ralón consiguió del profesor Harman su autorización –muy amable– para la publicación de su ensayo "El camino a los objetos" (publicado originalmente en *continent* 1.3 [2011]: 171-179; accesible en Internet), traducido gentilmente por Ilbel Ramírez Gómez, maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana y actual doctorante en El Colegio de México, especializado en temas de teoría de la historia.

Integran además esta antología, y con el objeto de dar información complementaria relativa a los temas tratados por nuestros invitados, un ensayo sobre Markus Gabriel de Marcela García, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, doctorada en Alemania. Gerardo Roberto Flores es autor de un informe sobre algunas variantes importantes del nuevo realismo (realismo especulativo o materialismo especulativo) en diversos y creativos autores (Ray Brassier, Iain Grant Hamilton, Levi Bryant, Timothy Morton, Catherine Malabou y Jean Bennett).

Por mi parte, incluyo un texto de presentación del nuevo realismo en el que intento ofrecer una caracterización de las tesis básicas y las

implicaciones más generales de esta nueva corriente filosófica. Presento también un breve ensayo sobre las relaciones entre Meillassoux y el reconocido pensador francés Gilles Deleuze, particularmente en torno al asunto de la "inmanencia".

Agradezco la participación de todos los mencionados; particularmente a Laureano Ralón y Gerardo Roberto Flores, por su colaboración en la revisión de los textos incluidos. Agradezco también a los estudiantes de la comunidad de Filosofía de Morelia (de los programas de licenciatura, maestría y doctorado), Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" e Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que han asistido al seminario de ontología contemporánea que imparto desde 2014. Así también, un agradecimiento a los amigos y contactos que han seguido y comentado mis notas sobre el nuevo realismo que he venido publicando en mi cuenta de Facebook. Entre otros rasgos novedosos se ha dicho del nuevo realismo que es el primer movimiento filosófico de la era de la Internet y las redes sociales. Ciertamente, éste no es, ni con mucho, el rasgo más relevante del nuevo realismo. Esta antología pretende mostrar algunos de los rasgos más relevantes y por qué puede decirse del nuevo realismo que es la novedad filosófica de nuestro siglo y que su irrupción a partir de 2007 está significando una verdadera revolución filosófica de amplio y profundo alcance histórico y cultural. Veamos.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Morelia, noviembre de 2015

PRESENTACIÓN DEL NUEVO REALISMO

MARIO TEODORO RAMÍREZ

1. ¿QUÉ ES EL NUEVO REALISMO?

Aunque desde fines del siglo XX algunos planteamientos, particularmente dentro de la filosofía analítica, apuntaban hacia algún tipo de realismo,[1] no es sino hasta ya entrado el siglo XXI que surge en la filosofía europea una propuesta de realismo filosófico en un sentido estricto. En realidad, el "nuevo realismo" conlleva cambios importantes en diversos aspectos del pensamiento y el quehacer filosóficos de tal manera que podemos hablar incluso de una nueva filosofía, o de una nueva manera de concebir el sentido y la práctica de la filosofía. Como veremos, esto tiene que ver con que el nuevo realismo efectúa un "giro ontológico", una vuelta a la ontología en cuanto disciplina filosófica básica (ciertamente, de acuerdo con un significado bastante preciso y radical de ontología). Habría que preguntarse por qué estos cambios, que están afectando profundamente el pensamiento filosófico actual, han sido desencadenados por una revaloración del realismo y una reposición de la ontología.

Ahora bien, qué tan radicales sean tales cambios y cuál pueda ser su verdadero alcance es algo que todavía no podríamos calibrar adecuadamente en la medida en que el nuevo realismo es una filosofía en vías de conformación. Tómese en cuenta simplemente la juventud de algunas de sus figuras protagónicas. Hay que considerar también como una cuestión abierta si se trata efectivamente de un movimiento intelectual con cierta uniformidad o si las diferencias entre las diversas propuestas es tal que impedirían hablar de alguna unidad de principios o propósitos. Como sea, es claro que estamos asistiendo al surgimiento de novedosos planteamientos que parecen remitir filosóficamente a un nuevo espíritu del tiempo. Al menos, como tra-

[1] Cabe destacar particularmente la búsqueda "realista" del filósofo estadunidense Hilary Putnam, en el marco, como sea, de la prioridad de la epistemología que caracteriza a toda la corriente analítica de la filosofía del siglo XX.

taremos de mostrar más adelante, las distintas propuestas del nuevo realismo tienen en común aquello a lo que se oponen: las grandes líneas de la filosofía moderna y sus radicalizaciones en lo que se llamó posmodernidad.

El nuevo realismo tiene dos líneas o modalidades básicas y, por ende, se han señalado dos momentos de su surgimiento. Por una parte –la fecha más reciente–, el filósofo italiano Maurizio Ferraris ubica el nacimiento del nuevo realismo en 2011,[2] en una reunión académica en Italia en la que participó el joven filósofo alemán Markus Gabriel, de la Universidad de Bonn, destacado representante de este movimiento filosófico. Por otra parte, en 2007 se llevó a cabo en Inglaterra un coloquio sobre el "realismo especulativo",[3] inspirado en cierta medida en la obra avanzada por el filósofo francés Quentin Meillassoux, quien había publicado un año antes el libro *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*,[4] que tuvo un gran impacto en el ámbito filosófico británico y que hoy se extiende al ámbito filosófico en general. En este segundo grupo participan también Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y Graham Harman.[5] A pesar de las diferencias de fechas y de proyectos entre ambos grupos, podemos suponer que, hablando de "realismo" en nuestra época, tengan algo en común. El filósofo estadunidense, Graham Harman, residente en El Cairo, ha buscado tender puentes, como autor y como editor, entre ambas líneas del nuevo realismo.

[2] Cf. Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid:, Biblioteca Nueva, 2013, p. 36. Con su característico sentido del humor, Ferraris ubica el momento y lugar exactos: Nápoles, 13:30 hs. del 23 de junio de 2011.

[3] El coloquio se llamó "Speculative Realism: A One-Day Workshop" y se llevó a cabo el 27 de abril de 2007 en Goldsmith, Universidad de Londres, bajo el auspicio del Center for the Study of Invention and Social Process y la Revista *Collapse*. Participaron Ray Brassier, Ian Hamilton Grant, Graham Harman y Quentin Meillassoux. Véase el "Dossier" de este evento, con las ponencias y los comentarios, en *Collapse. Philosophical Research and Development*, vol. III, 2007 (reedición 2012).

[4] Buenos Aires, Caja Negra, 2015 (Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la necessité de la contingence*, París, Du Seuil, 2006. En adelante citaremos la edición en español y daremos entre paréntesis la paginación en la edición francesa de este importante texto).

[5] Sobre los antecedentes y las primeras discusiones del nuevo realismo, cf. Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, *The Specultative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011.

El realismo especulativo de Quentin Meillassoux

En la primera línea, cabe señalar el gran significado que ha tenido la obra referida de Quentin Meillassoux, tal como afirma Alain Badiou en el prólogo de la misma. Aunque discípulo el primero del segundo, y coincidentes en su mutuo interés por la ontología y la ciencia matemática, existen, sin embargo, diferencias fundamentales entre los proyectos filosóficos de cada uno.[6] Frente a la propuesta de Badiou de una formulación matemática de la cuestión ontológica (el ser como múltiple,[7]) Meillassoux considera que es necesario establecer primero –particularmente frente al pensamiento moderno y posmoderno– la posibilidad de una ontología, esto es, la posibilidad de un pensamiento de la prioridad del Ser sobre la Conciencia ("materialismo especulativo"). Esto lo lleva a efectuar un giro filosófico verdaderamente revolucionario, que el propio Badiou es el primero en alabar.

Meillassoux, al igual que después Markus Gabriel, sorprende ante todo por su juventud y audacia intelectual, y también por la originalidad, precisión y claridad de su pensamiento. Nacido en 1967, hijo de un importante antropólogo francés, Quentin Meillassoux obtiene el doctorado en 1997 con un trabajo sumamente creativo e innovador titulado *L'inexistence divine*. Este texto se ha convertido en una verdadera leyenda filosófica, pues aunque se sabe que el autor prepara su publicación, se mantiene todavía como un texto inédito, si bien se puede leer el archivo original a través de Internet y un extracto del mismo en el libro de Graham Harman sobre el pensador francés.[8] Cuando la versión definitiva del texto sea publicada es probable que el impacto del pensamiento de Meillassoux se acreciente de forma espectacular, particularmente por la posibilidad de conocer y discutir el aspecto menos analizado de su pensamiento, que es la vinculación de su reflexión ontológica con la dimensión ética y su propuesta de "divinología", contra y más allá de todo pensamiento teológico-religioso. Estos temas no son retomados en los dos libros publicados

[6] Así lo declara el propio Meillassoux al inicio de un ensayo que dedica a Alain Badiou: "History and event in Alain Badiou", en *Parrhesia*, 12 (2010)pp. 1-11.

[7] Cf. la exposición sintética de su propuesta filosófica que hace Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.

[8] Cf. Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

hasta ahora por Meillassoux: el ya referido *Después de la finitud*, y su original estudio sobre el poeta Mallarmé, centrado en la cuestión filosófica del "azar": *Le nombre et la sirène*.[9]

El propósito filosófico esencial de Meillassoux consiste en restablecer la filosofía del absoluto, es decir, en recuperar el carácter de la filosofía como discurso racional, realista y verdadero. Que la filosofía vuelva a pronunciar verdades absolutas: he ahí el increíble y detonador reto que el filósofo francés se plantea y nos plantea. Por comodidad expositiva usamos las expresiones "restablecer", "volver", aunque esto no es exactamente cierto, e importa aclararlo para irnos aproximando a la novedad y especificidad del planteamiento de Meillassoux, pues no se trata de retornar a algo que se dio efectivamente sino a algo tal como fue vislumbrado apenas pero nunca exactamente realizado. La filosofía absoluta del "realismo especulativo" se deslinda de forma radical de la mayor parte de las propuestas de la historia de la filosofía y particularmente de la filosofía de la modernidad y la posmodernidad. Se opone y cuestiona tanto a la metafísica tradicional como a la fenomenología y a la epistemología dominantes en el siglo XX. Por su carácter especulativo, la propuesta de Meillassoux se distingue, en primer lugar, del realismo ingenuo, es decir, de cualquier forma de realismo previa (empirista, positivista, de sentido común: todas pecan en algún grado de ingenuidad), pero se opone también, naturalmente, a toda forma de idealismo. Va, pues, contra el realismo y el idealismo al unísono, pero sobre todo contra esa solución moderna que consiste en combinar un poco de cada uno en lo que Meillassoux bautiza como "correlacionismo" (quizá su concepto más impactante).

Con la intención de establecer la posibilidad de un pensamiento acerca de la realidad en cuanto tal o del ser "en-sí", el filósofo francés inicia su exposición en *Después de la finitud* con una reposición de la distinción epistemológica clásica entre cualidades primarias y cualidades secundarias de los objetos (debida sobre todo a Locke). Aboga por un restablecimiento de la posición de que las cualidades primarias (dimensiones, medidas, etc.) son objetivas plenamente (es decir, independientes de nosotros) en la medida en que son matematizables o geometrizables, mientras que acepta que las cualidades secundarias

[9] Quentin Meillassoux, *Le nombre et la sirène. Un déchiffrage du Coup de dés de Mallarmé*, París: Fayard, 2011.

(color, olor, sonido, etc.) son subjetivo-objetivas. Para plantear en todo su alcance la cuestión de si podemos hablar de una realidad independiente de nuestro pensamiento, Meillassoux introduce también el asunto de lo que llama los "objetos ancestrales", esto es, objetos que existieron –según dataciones científicas– antes de que hubiera alguna forma de vida y menos de conciencia, es decir, que existieron independientemente de cualquier acto de aprehensión o pensamiento, antes de toda posibilidad de "donación" en el sentido de la fenomenología, o de "experiencia" en el sentido general que este principio normativo tiene para la modernidad. Si no permiten demostrar en definitiva que existe algo independiente del pensamiento, los objetos ancestrales plantean al menos una aporía o paradoja a las formas típicas del pensamiento moderno, particularmente a la tesis correlacionista.

Meillassoux entiende por correlacionismo la suposición de que lo que existe es un correlato del pensamiento o, con mayor precisión, "la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente".[10] Se trata de una idea que de un modo u otro está a la base de las diversas concepciones filosóficas de la modernidad, desde el canon kantiano del sujeto y el objeto o la dialéctica hegeliana de lo subjetivo y lo objetivo hasta el esquema husserliano de la relación intencional conciencia-mundo o la correlación lenguaje-hechos del positivismo lógico; incluso, el correlacionismo está presente en las filosofías no racionalistas donde el sujeto es sustituido por una función aparentemente no subjetiva, como la voluntad (Nietzsche), el Dasein (Heidegger), la vida (Bergson y Deleuze).[11] De ahí que, oponiéndose al correlacionismo, Meillassoux se esté oponiendo en realidad a todo el espectro de la filosofía moderna, clásica y contemporánea (posmoderna). Él encuentra en esta forma de pensar la razón de muchos de los atolladeros y límites no sólo del pensamiento filosófico sino, en general, de la condición social-humana contemporánea. Para él se vuelve así esencial la refutación de toda postura correlacionista, tarea en realidad bastante difícil y complicada pues, por su alcance (y éxito teórico), el correlacionismo parece ser una posición irrefutable (por lo menos más difícil de refutar que las posturas realistas o idealistas). Por estas razones, la estrategia

[10] Meillassoux, *Después de la finitud...*, p. 29 (*Après..*, p. 18).
[11] Cf. *Después de la finitud*, p. 67 (p. 63).

que va a adoptar Meillassoux resulta bastante pertinente y adecuada. Para él no se trata de una refutación directa, es decir, de una negación o de contraponer al correlacionismo alguna otra postura, se trata de asumirlo y luego radicalizarlo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

Así, Meillassoux observa que para poder mantenerse de forma consecuente, el correlacionismo tiene que sostener dos tesis polémicas. Una primera, contra el realismo, debe sostener la prioridad del correlato, es decir, aquello que se postula como existiendo independientemente de nosotros en realidad no es tal sino el "correlato" de actos de nuestro pensamiento, y que nada podría pensarse ni decirse sino en tal calidad. Pensar en "algo", o decir "algo", transforma inmediatamente a ese "algo" en un objeto del pensamiento o en un objeto pensado o en un objeto dicho.

Una segunda tesis, contra el idealismo subjetivista y que es la más interesante para Meillassoux, consiste en que el correlacionismo tiene que sostener la "facticidad del correlato", que es la única manera de evitar la implicación de que todo sería realidad mental o espiritual (es decir, el idealismo). Esto significa que la "correlación" no tiene ella misma un fundamento de necesidad, pues entonces ella dependería de algo más (de un tercer término) y sería cuestionable su postulada primacía, por ende, no queda más que asumir que la correlación es contingente y el correlato mismo también. De esta argumentación, es decir, de la afirmación del carácter contingente de la experiencia humana y sus determinaciones sobre lo real, Meillassoux deduce la necesaria contingencia de todo lo que existe, la contingencia ontológica de la existencia. Es aquí donde puede observarse el punto preciso del giro que su filosofía opera. Podríamos decir que la contingencia no es tal o que no sabemos si lo es, que para "nosotros" el ser se aparece como contingente pero "ignoramos" si lo es "en sí mismo", esto es, si no existe, más allá de nosotros, un ser necesario. Para Meillassoux, la única manera en que el correlacionismo puede permanecer fiel a su posición antimetafísica inicial (que niega cualquier ser necesario) es afirmando consecuentemente el carácter contingente de la existencia como tal, lo que él llama "la necesidad de la contingencia", el que la contingencia no tenga un carácter provisional o al fin humano-subjetivo sino que ella se diga del ser mismo como su rasgo propio, fundamental y constitutivo.

Ahora bien, en cuanto ser contingente quiere decir que lo que existe "puede ser de un modo o puede ser de otro", ese su "poder ser de otro modo", es algo que existe y se da independientemente de nosotros, de nuestros marcos conceptuales, de nuestras categorías o cualquier supuesto epistémico. Podemos decir entonces que eso existe en-sí, podemos afirmar que hay algo más allá de nosotros. Es lo que la metafísica no había podido hacer de manera lógicamente consistente porque estuvo siempre predeterminada a suponer que el ser independiente de nosotros debiera tener carácter de "necesidad", de "existencia necesaria" (la clásica prueba ontológica de San Anselmo a Descartes). En fin, lo que hace Meillassoux puede nombrarse como un replanteamiento de la prueba ontológica, pero ya no usada aquí para demostrar mentalmente la existencia de un Ser necesario, de Dios, sino para demostrar el necesario carácter contingente de lo que existe y, claro, de lo que existe más allá de nosotros.

Meillassoux llama "principio de factualidad" al principio de la necesidad de la contingencia. "Factualidad" designa el carácter ontológico de la "facticidad", es decir, el que ésta se afirme no de nuestra experiencia (por ende, como algo relativo) sino de la existencia misma. Es por lo tanto un principio absoluto, una verdad absoluta. De esta manera podemos superar a la vez el pensamiento metafísico (que supone la existencia de un ser necesario) y el relativismo epistemológico (que afirma que no sabemos si existe algo fuera de nosotros o, al fin, que tenemos que decir que no existe nada más allá de nosotros), y así fundar una nueva filosofía objetiva y racional. Pues lo que afirma el principio de factualidad es que la "facticidad" es ontológica y no meramente empírica, epistémica, existencial o histórico-antropológica; o de otra manera, que la facticidad no es fáctica; la factualidad designa la esencia especulativa de la facticidad, "es decir, el hecho de que la facticidad de toda cosa no puede ella misma ser pensada como un hecho. La factualidad debe ser entendida como la no-facticidad de la facticidad".[12] Lo que existe, y existe así necesariamente, es el ente contingente, y no hay otro más que éste. No hay nada necesario, es decir, el principio de razón del pensamiento clásico (Leibniz) es insostenible, pues nos lleva a destruir el principio de no contradicción, en la medida que

[12] Meillassoux, *Después de la finitud*, p. 128 (p. 119).

el ser necesario es, por su propia naturaleza, contradictorio, pues en cuanto tal tiene que ser y no ser a la vez lo que es, lo que vuelve insostenible todo pensamiento. Meillassoux elimina el principio metafísico de razón, o más bien lo sustituye por un nuevo principio: el principio de irrazón: no hay ninguna razón (una causa necesaria) en lo que existe. La contingencia es absoluta, y lo es en cuanto el ser contingente, el ser en el tiempo, en el devenir puro, es lo único que es conforme al principio de no contradicción, pues un ente contingente puede ser dos cosas distintas porque no las es al mismo tiempo. Lejos de contraponerse al devenir puro (como se ha supuesto en toda la tradición del pensamiento dialéctico-dinámico, de Heráclito a Deleuze), el principio (lógico-ontológico) de no contradicción es la condición de la movilidad permanente y permanentemente innovadora de la existencia. Es el sometimiento a la temporalidad, es el tiempo, la condición de lo que existe y, a la vez, es la condición absoluta de la inexistencia de un ser necesario. Así, declara Meillassoux: "Sostenemos que si el inmanentismo se mantiene de forma completamente radical, esto implica un mundo donde no hay nada fuera que pueda limitar sus poderes de innovación. Si nada existe fuera del mundo, entonces sólo el mundo es la fuente del advenimiento [*surgissement*] o desaparición de cualquier cosa. Aquello que es pertenece completamente al mundo porque pertenece solamente al mundo, y es contingente hasta la médula".[13]

Bajo esta concepción del devenir absoluto, Meillassoux ofrece una nueva concepción de la "posibilidad", donde ésta ya no puede cerrarse en torno a un principio o condición, a un límite. "Todo es posible", "todo puede ser". Tales consecuencias se siguen rigurosamente de una ontología de la contingencia absoluta. Incluso las leyes de la naturaleza, las leyes del devenir pueden cambiar, en un metadevenir que Meillassoux designa como hipercaos o supercaos, que no significa el caos absoluto sino un supracaos que lo mismo da lugar a constancias y permanencias (regularidades o estabilidad) que a cambio e inestabilidad total. Sobre la base de esta asunción (quizá el planteamiento más discutible de su filoso-

[13] Quentin Meillassoux, "Extracts de L'inexistence divine", en Graham Harman, *Quentin Meillassoux: philosophy in the makind* (posición 3436 de la edición electrónica en Kindle).

fía), Meillassoux llega a presentar sus tesis "divinológicas".[14] Su idea, por una parte, de que la existencia pasada o actual de Dios es imposible (y no sólo indecidible como sostienen contradictoriamente el escepticismo y agnosticismo modernos y posmodernos), y por otra parte, su sorprendente afirmación de que Dios no es imposible hacia el futuro (lo que llama el Dios virtual). Ciertamente, este Dios posible no tendría todas las características que la tradición religiosa y metafísico-teológica le ha adjudicado, pues, en principio, surgirá de forma contingente y no necesaria: no podrá ser, por ende, omnipotente, omnisciente y eterno (por no haber existido desde el principio), pero sí será o podrá ser absolutamente bondadoso y justo (lo que le interesa a Meillassoux), pues será un Dios sin culpa, en cuanto será un Dios que no fue ni ha sido causante o cómplice del "mal" (el eterno problema de la teología: ¿por qué existe el mal si existe Dios?).

La alternativa de "creer en un Dios que no existe" pero puede existir (y siempre, puede no) la plantea Meillassoux con el objetivo de enfrentar conjuntamente las concepciones teológico-religiosas y el ateísmo, ambas posturas en verdad concomitantes y que no permiten superar en definitiva o seriamente el gran problema del nihilismo contemporáneo, y particularmente, la negación nihilista de la posibilidad de la justicia. De alguna forma (un poco a la manera de Kant, pero con un sustento racional-ontológico y no solamente "práctico") Meillassoux considera que la posibilidad de la justicia como absoluta justicia (justicia para las muertes totalmente injustas) depende de la posibilidad de la inmortalidad de los cuerpos (esto es, de su "resurrección"), es decir, no de "creer" en la inmortalidad sino de asumir racionalmente que nada impide su posibilidad real en un futuro. A su vez, la posibilidad real de la inmortalidad se sustenta en la posibilidad real de un Dios futuro. Posibilidad real y no necesaria de Dios: ¡el realismo nunca había ido tan lejos en la historia de la filosofía, ni siquiera en la historia del pensamiento, incluida la teología y literatura fantástica! Ahora bien, sostiene esta tesis ("divinológica") no solamente un ánimo provocador y meramente especulativo. Para Meillassoux, la creencia en un Dios que no existe pero puede existir opera como la condición para hacer posible en los humanos un compromiso indubitable a favor de la

[14] Véase, en esta antología, "Duelo por venir, Dios por venir".

justicia. En la senda de la realización de este compromiso podrá quizá surgir en un futuro el estadio de la justicia absoluta, lo divino (lo que el filósofo francés designa como el "cuarto mundo", que sucede a los mundos físico, biológico y humano).[15]

La ontología orientada a objetos de Graham Harman

Una figura cada vez más interesante en el panorama del nuevo realismo es Graham Harman, integrante del primer círculo de "realismo especulativo", vinculado a Meillassoux. Además de promover y discutir el pensamiento de Meillassoux, Harman ha presentado una propuesta alternativa (quizá más mediadora con la tradición filosófica) que él designa como restablecimiento de una "ontología orientada a objetos" (OOO), esto es, de forma general, una priorización del lado "objetivo", contra las filosofías de la modernidad (kantismo, dialéctica, fenomenología, quizá el propio positivismo lógico), más orientadas al lado del sujeto, a su ponderación y al análisis (parece que sin fin) de todas sus características, operaciones y modos de ser propios. Poner en suspenso el privilegio del "mundo del sujeto" parece ser la consigna inicial de Harman. Su estrategia teórica resulta altamente convincente en la medida que él ha partido inicialmente de un amplio conocimiento y familiarización con el pensamiento fenomenológico (Husserl y Heidegger), a tal punto que su propuesta puede entenderse en una primera instancia como una corrección fundamental a aquel pensamiento. Esta corrección, ciertamente, implicó avanzar hacia una nueva posición filosófica, más allá de la fenomenología. "El agnosticismo mestizo de mucha filosofía reciente –clama Harman–, su obsesión con las cuestiones más tediosas del acceso humano al mundo, se puede remplazar ahora por una intrigante metafísica de los objetos: el espíritu de archivo puede sustituirse ahora por el espíritu del casino".[16]

Harman llama "filosofías del acceso" a lo que Meillassoux llama "correlacionismo", resaltando más el talante en general subjetivo de las filosofías modernas que el supuesto de la correlación. Esto tiene que ver con que, a diferencia de Meillassoux, Harman considera que es necesario preservar del kantismo la idea de que el ser-en-sí (la cosa

[15] Véase aquí mismo nuestro texto "Devenir inmortal".

[16] Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 181.

en sí) nos es inaccesible de forma directa, aunque es también necesario abandonar a Kant en la suposición de que el en-sí no existe o que no podemos afirmar si existe o no (escepticismo). La fórmula de Harman es que el ser-en-sí existe y a la vez es inaccesible.[17] La forma encantadoramente simple como refuta el idealismo fenomenológico husserliano resulta contundente e iluminadora: que el ser real independiente de la conciencia sólo exista para la conciencia que lo pone como tal, no significa que sólo existe por ella, es decir, que no exista en sí mismo más allá de la conciencia, en cuanto "objeto real" y no sólo en cuanto "objeto intencional" ("objeto sensual", según la terminología de Harman). Según el filósofo estadunidense, la filosofía moderna ha sobrevalorado hasta ahora la relación sujeto-objeto (o ser humano-mundo, y en las líneas hermenéuticas, podríamos agregar, la relación sujeto-sujeto) y ha eliminado, o turnado a las ciencias, la relación objeto-objeto; en general, ha mantenido la suposición de que el objeto sólo puede ser pensado con relación al sujeto y no en sí mismo: de ahí su propuesta de elaborar una ontología orientada a objetos, cuyo desarrollo y exposición le ha ocupado profusamente en sus últimas obras. Harman sostiene no solamente que existe un objeto real independientemente de la conciencia sino que el propio objeto intencional (el de la fenomenología) también existe como realidad autónoma independientemente de la conciencia y de la ¡intencionalidad humana! En la medida en que, más allá de nosotros, los objetos se afectan entre sí o establecen relaciones, para Harman, la intencionalidad no es privativa de la mente humana y tiene un carácter ontológico-general. Esta perspectiva adquiere una naturaleza verdaderamente revolucionaria. Implica una concepción de la realidad como un horizonte multiforme, plural, en la que ya no existe ningún tipo de jerarquía, una ontología plana "y hasta democrática";[18] los más comunes, extraños, disímbolos, lejanos, complejos o simples objetos están llamados a comparecer a la acción del pensamiento (y del arte, la vida, el conocimiento, etc.). Dice Harman: "El teatro del mundo está siendo recorrido de punta a punta por diversos objetos

[17] Véase aquí, Graham Harman, "El camino del objeto". Véase también, Graham Harman, *The Quadruple Object*, Londres, Zero Books, 2011. [Traducción de Laureano Ralón al español: *El objeto cuádruple*, en prensa.]

[18] Cf. Levi Bryant, *The democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011.

que desatan sus fuerzas, muchas veces en total soledad. La bola de billar roja golpea a la bola de billar verde. Los copos de nieve bailan bajo la luz que los aniquila sin piedad. Un submarino averiado se revuelca en el lecho del océano. Mientras un molino escupe harina, un terremoto comprime un bloque enterrado de piedra caliza y una familia de hongos gigantes aparece de la noche a la mañana en el bosque de Michigan. Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad del 'acceso' al mundo, los tiburones persiguen al atún y los glaciares golpean contra la costa".[19]

Harman presenta la idea de que el ser-en-sí existe y a la vez es inaccesible a través de una rigurosa derivación de lo que considera el aporte característico de la filosofía heideggeriana: la dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento, entre presencia y ausencia. Como sabemos, Heidegger buscaba, contra Husserl, afirmar una referencia al ser más allá de la conciencia. La única forma plausible y consistente de hacerlo era bajo un pensamiento indirecto, o "en negativo": el ser que existe más allá de nosotros se oculta "necesariamente" a toda presencia ante nosotros. Yace en un fondo oscuro inaccesible/inescrutable (una idea que ya había adelantado Schelling, a quien Heidegger valoraba). Ciertamente, esta tesis puede no resultar muy original comparada con los otros desarrollos del nuevo realismo (Meillassoux, Markus Gabriel) pero permite establecer un lazo de comunicación más claro entre la nueva forma de pensar y varias líneas del pensamiento moderno que guardaron, frente al dominio de la epistemología, la idea de una relación con el ser aún indirecta o no conceptual (ya a través de sensibilidad en Maurice Merleau-Ponty, la existencia corporal en Jean-Luc Nancy, o mediante una hermenéutica de la tradición como en Giorgio Agamben). Claramente, y hay que subrayar esto, la ontología orientada a objetos de Harman supera todo posible escepticismo o filosofía "negativa": el objeto real existe en sí mismo y, si bien, por definición no podemos acceder a él, sí podemos observar sus efectos a través de las diversas modalidades y problemáticas que una teoría general del objeto tiene que articular.

Una valiosa implicación del estilo filosófico de Harman es que nos deja claro el carácter de la nueva manera de filosofar del nuevo realismo o realismo especulativo. En su pensamiento reluce el desplazamiento hacia el objeto (hacia lo real, hacia el mundo), más allá de

[19] G. Harman, *Hacia el realismo especulativo*, p. 73.

la filosofía demasiado centrada en el sujeto (y en el ser humano) que ha dominado en el pensamiento moderno (tanto filosófico como extra filosófico): el ser humano como ente ejemplar. Es esta ejemplaridad lo que Harman pone en cuestión (presente aún en Heidegger) y no la realidad (real y concreta) de los seres humanos. La ontología orientada a objetos no es necesariamente una ontología orientada contra el sujeto, contra el ser humano. Visión a-humana no significa inhumana o antihumana.[20] A la vez, una filosofía de la primacía del objeto permite poner cotos al cientificismo moderno. Como sabemos, en la medida que la filosofía en la modernidad se volvió cada vez más subjetiva, la ciencia se volvió por su parte cada vez más "objetiva" (objetivista, objetivante) bajo una concepción reducida, cuantificacional y al fin artificial y ficcional de los "objetos", donde éstos son en última instancia "demolidos" [*undermine*] a favor de entes últimos, relaciones, regularidades y otros formalismos abstractos. Cierto, la filosofía del objeto de Harman se distancia igualmente del movimiento contrario al anterior, propio del idealismo filosófico (epistemológico), que consiste en "enterrar" [*overmine*] a los objetos en pos de realidades superiores y supuestamente más evidentes y verdaderas –ideas, conceptos, estructuras lógicas o epistémicas, etc.–. Una posición intermedia entre ambos extremos –la ontología orientada a objetos– es la condición, según Harman, para que la filosofía vuelva a hablar de la realidad y del mundo en toda su complejidad pero a la vez en toda su simplicidad y autoevidencia.

De la hermenéutica al nuevo realismo. El giro de Maurizio Ferraris

Notábamos al principio que había al menos dos líneas histórico-generales del nuevo realismo, la vinculada al realismo especulativo de Meillassoux (y su derivación a una ontología de objetos en Harman, entre otros) y el "nuevo realismo", bautizado así por Maurizio Ferraris y Markus Gabriel. Nos detendremos en seguida en el primero, posiblemente el filósofo italiano más reconocido en los últimos años.

Como es sabido, Ferraris proviene de la línea hermenéutica de la filosofía del siglo XX; vinculado a figuras como Jacques Derrida, Hans-

[20] Habíamos adelantado esta concepción de un humanismo "descentrado", algo así como un sobre humanismo, en nuestro texto: *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Siglo XXI, 2011.

Georg Gadamer y Gianni Vattimo, Ferraris mantuvo quizá desde el principio una cierta reticencia con las posiciones fuertes de esa línea de pensamiento.[21] Un espíritu más ligero y atento a los procesos y las ambigüedades del mundo contemporáneo le hizo poner ciertos reparos en la llamada "universalización hermenéutica" (una verdadera absolutización), que se expresa bien en las multicitadas y cuestionadas por Ferraris consignas de "no hay nada fuera del texto" (Derrida), "el ser que puede comprenderse es lenguaje" (Gadamer) o, la más típica y originaria "no hay hechos, sino interpretaciones" (Nietzsche).[22] La tesis inicial del filósofo italiano se plantea como la necesidad de realizar un cierto acotamiento a estas radicalizaciones, o simples exageraciones, del pensamiento relativista y subjetivista de la posmodernidad, consistente en establecer las condiciones y límites en los que la comprensión hermenéutica resulta válida, por ende, restablecer o recordar los ámbitos donde el principio hermenéutico es inoperante (o donde si acaso opera lo hace de forma limitada). De manera general Ferraris "interpreta" el problemático aserto nietzscheano como una fórmula retórica (como una "interpretación" y no como un "hecho"), como queriendo decir "no debemos confiar en las apariencias por más obvias que parezcan", a la vez, Ferraris considera que la hermenéutica de ninguna manera puede pretender sustituir o absorber a la ontología, pues de otra manera el interpretar mismo perdería sentido (¿qué se interpreta entonces si todo es interpretación?), por ende, es necesario guardar una esfera ontológica donde cabe reconocer que hay hechos y cosas más allá de nuestras representaciones o interpretaciones, y a las que éstas se remiten o refieren. Inicialmente, Ferraris encuentra en la estética, entendida como una teoría de la sensibilidad, la percepción y la sensación, el fundamento de una ontología,[23] pues, claramente, la percepción no da acceso a "algo" que no puede reducirse a la representación o imagen que podemos tener de ello.

La posición crítica frente a la hermenéutica llevó a Ferraris a acercarse al realismo, en una postura que denominó "realismo negativo". El problema que le preocupa inicialmente es el deslinde entre

[21] Cf. Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

[22] Véase el análisis crítico que Ferraris dedica a la fórmula nietzscheana en M. Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000, pp. 73 y ss.

[23] Cf. Maurizio Ferrairs, *Estetica razionale*, Milán, Rafaello Cortina, 1997.

los ámbitos en que puede haber hechos sin interpretaciones y el ámbito donde no hay hechos sin interpretaciones –aunque reformulando la concepción de este ámbito y la teoría hermenéutica misma en un sentido más realista–. De esta manera se orienta a la elaboración de una teoría de los objetos (en un sentido distinto al referido de Harman y más apegado a otros planteamientos del pensamiento epistemológico del siglo XX). Propone así una clasificación que comprende no dos sino tres tipos de objetos: *a*] los objetos físicos: existen en el espacio y en el tiempo y son independientes del sujeto; son los que han acaparado en la tradición el carácter de "objetos"; *b*] los objetos ideales: existen fuera del espacio y del tiempo, y son también independientes del sujeto (son los objetos lógicos y matemáticos); *c*] los objetos sociales: requieren modestas porciones de espacio y tienen un inicio en el tiempo, pero son dependientes del sujeto (es decir, de sus marcos de comprensión e interpretación).[24] No obstante esta dependencia, Ferraris insiste –y es uno de sus aportes teóricos más relevantes– en que no se puede concebir a los objetos sociales, y a las interpretaciones en general, como existiendo sin un soporte material mínimo. De aquí proviene su concepto de "documentalidad", esto es, las mediaciones objetivas que instituyen o realizan una "inscripción" de las relaciones sociales, las significaciones y el mundo humano del sentido en general. Éste es el punto de lo que anunciábamos como una reformulación realista de la propia hermenéutica. Si no sabemos si hay algo real a lo que las significaciones refieren sí estamos ciertos que debe haber algo real donde las significaciones quedan registradas o inscritas (papeles, soportes electrónicos, USB, etc.), desde aquí podemos asentar que claramente existe algo más que el "texto" (la hoja donde el texto está escrito); y si existen hojas, pantallas, libros, etc., existe pues algo más que la pura significación y que no es significación.

Si el ámbito de las interpretaciones no existe sin un soporte material (textos, archivos, lenguaje, incluso el cerebro), entonces la realidad humana no puede considerarse un ámbito absolutamente autónomo o autosuficiente donde ningún principio de objetividad pueda ser usado (el relativismo general de la posmodernidad). De aquí se puede desprender la tesis de que es el pensamiento el que

[24] Maurizio Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona, Marbot, 2008, p. 87.

presupone una realidad previa y no al revés; o, de otra manera: que la ontología precede a la epistemología: lo que es se distingue de la manera como lo conocemos y se antedata a estas maneras. Hay, pues, una realidad primera, objetiva, un mundo de hechos y cosas que pueden ser caracterizadas con el concepto de lo inenmendable, lo que no se puede corregir o modificar, lo que es del modo en que es, más allá de cualquier percepción, interpretación o deseo humano. Eso es "realismo", aunque se trata, en principio –reconoce Ferraris–, de un "realismo negativo", pues si bien asume que existe una realidad previa al pensamiento de esa realidad, reconoce como sea que esa realidad sólo puede ser cognoscible de forma "negativa" o indirecta. En textos recientes Ferraris ha modificado esta definición y ha planteado la necesidad de avanzar hacia un "realismo positivo".[25] El argumento es simple, aunque profundo: el que una cosa sea real en cuanto "resiste" o niega nuestras atribuciones, no quiere decir que su realidad se agote en esa "negación", en esa "resistencia": la cosa es o puede ser mucho más que eso. En otras palabras, debemos dejar de hablar de "fenómenos" cuando nos referimos al mundo, pues este canónico término de la perspectiva epistemológica moderna introduce invariablemente la suposición de que hay cosas en sí que no podemos alcanzar, y por ende, que sólo alcanzamos lo que construimos o podemos construir (y el constructivismo es la base de todo relativismo). Por el contrario, y tal es la fórmula del realismo positivo: "el mundo está hecho de cosas en sí, y del mundo nace el pensamiento". [26]

El realismo ontológico de Markus Gabriel

El joven filósofo alemán Markus Gabriel (1980) ha llamado la atención en los últimos años en el ámbito filosófico especializado, e incluso en el ámbito de la opinión pública en general, no solamente por su juventud y su estilo a veces provocador sino también por su gran conocimiento de la historia de la filosofía y su capacidad argumentativa. Una de las novedades del estilo de Gabriel es su interés por moverse más allá de la contraposición canónica en el siglo XX entre las corrientes de la filosofía analítica y la llamada filosofía continental (fenomenología, hermenéutica); sorprende en este sentido

[25] Véase aquí, M. Ferraris, "Realismo por venir".
[26] Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, p. 174.

la aptitud de un filósofo continental como él, especialista sobre todo en el pensamiento alemán, para moverse también con gran facilidad en la línea de la filosofía analítica y sus figuras representativas, tanto las clásicas (como Frege y Wittgenstein) como las más recientes (Robert Brandom, John McDowell, David Lewis). De hecho, una de las propuestas más interesantes de Gabriel, tanto a nivel teórico como en su propia práctica de la disciplina filosófica, consiste en la idea de avanzar en el proyecto de una filosofía unificada, que supere por fin aquella contraposición (justificada hasta en razones meramente ideológicas) y que incluso pueda recuperar para la filosofía su carácter de ciencia (ciencia racional de la realidad) o, al menos, que pueda restablecer la dignidad y el gran valor de la filosofía como forma fundamental del pensamiento humano. Por la razón que se quiera aducir, uno de los defectos del pensamiento moderno ha sido la desvaloración de la actividad filosófica o, al menos, su valoración tangencial o meramente superficial. Con Gabriel queda claro que un gran aporte del nuevo realismo en su totalidad ha sido la reposición del valor de la filosofía, de su autonomía, especificidad y relevancia ante otras formas del pensamiento o la actividad socio cultural como la ciencia, la religión, el arte o la política. Queda clara también la necesidad de mantener el cuestionamiento filosófico a las formas ideológicas del pensamiento, esto es, el carácter crítico de la filosofía.

De esta manera, el filósofo alemán propone inicialmente una reposición y actualización de la filosofía del idealismo poskantiano para hacer frente a lo que él considera las limitaciones tanto de la filosofía analítica –su naturalismo aparentemente insuperable– como de la filosofía continental reciente –su intento de restablecimiento de la metafísica mediante una ontología de corte matemático–. Gabriel parte de la asunción de que las deficiencias de la filosofía kantiana, señaladas por diversos autores contemporáneos, fueron observadas inmediatamente por los pensadores poskantianos (discípulos de Kant) como Fichte, Schelling y Hegel, en lo que se puede denominar la aventura reflexiva (o autorreflexiva) del idealismo absoluto, la gran filosofía alemana de principios del siglo XIX.[27] Gabriel considera que

[27] Cf. Markus Gabriel, "The Mythological Being of Reflection – An Essay on Hegel, Schelling, and the Contingency of Necessity", en Markus Gabriel y Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Londres, Continuum, 2009.

la suposición de Kant de la "cosa en sí" como incognoscible y, por ende, la reducción de la filosofía a una "teoría del conocimiento", esto es, a una analítica de las condiciones subjetivas del conocer, fue objetada por los idealistas con el argumento contundente de que, en cuanto pensada o representada, la cosa en sí no podía ser asumida como inaccesible, por lo tanto, que la filosofía no podía reducirse a epistemología y que el pensamiento no tenía límites en su capacidad de conocimiento de lo existente. Igualmente, puede decirse que es la "reflexión" lo que está ausente en los intentos actuales por hacer una teoría del mundo o de la realidad con bases puramente lógicas o epistemológicas. Cabe aclarar que Gabriel toma como modelo de una filosofía de la reflexión más bien la figura de Schelling que la de Hegel. Mientras que para el último la reflexión pretende establecer su propio movimiento (del objeto al sujeto, o de lo antepuesto a lo puesto) como necesario y absoluto, para el primero no existe un absoluto en la reflexión sino atrás de ella: es el "ser-impensable-de-antemano" [*unvordenklich*],[28] el oscuro emerger de la existencia que sostiene toda conciencia y toda reflexión: el ser absoluto que a la vez provee su materia a la reflexión y le marca su límite, su contingencia necesaria. Schelling es quien proporciona el mayor esclarecimiento reflexivo y la vía para un realismo ontológico de corte trascendental, incluso para una revaloración de la mitología: la verdad última del ser es planteada por el "mito", por el pensamiento impensado que opera en la figuración mitológica. Dice Gabriel: "Sólo la conciencia de la génesis del logos en el seno de la mitología nos podrá proporcionar una imagen integral de nuestras actividades conscientes en el mundo".[29] Toda reflexión filosófica tiene una mitología tras de sí o en el corazón de su posibilidad como discurso racional, un impensado que, como decían los hermeneutas, da a pensar indefinidamente a la vez que pone los límites contingentes de todo pensar.

Para Markus Gabriel, al igual que para Meillassoux, el gran antagonista a vencer es el kantismo. Pero mientras que el segundo considera que toda la filosofía a partir de Kant queda atrapada en el supuesto del correlacionismo, el primero insiste en que los filósofos

[28] "¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel. Acerca del estatus modal del espacio lógico.", *Ideas y valores*, 142 (2010), p. 17.

[29] Markus Gabriel, "Metafísica e mitologia", *Philosophica*, 27 (Lisboa, 2006), p. 65.

del idealismo absoluto escapan a ese designio y dan las bases para formular una ontología de carácter realista pero no acrítica sino trascendental, esto es, de segundo orden o de orden superior. Tal es la propuesta de Gabriel: sustituir o ampliar la reflexión trascendental de la filosofía clásica alemana hacia la conformación de una ontología trascendental, es decir, una filosofía acerca de las condiciones que hacen posible que un ser pueda darse para un pensador finito.[30] No es una investigación sobre las condiciones subjetivas del conocimiento sino sobre las condiciones ontológicas de lo que existe, pues la simple y gran observación de Gabriel frente a Kant y todo el dominio de la epistemología moderna es que el sujeto existe, que el pensamiento también existe. Desde esta existencia del sujeto, Gabriel va a deducir las dos tesis de su propuesta filosófica: 1] que la necesidad de la existencia del pensamiento y de todo lo que él pueda afirmar sobre la realidad no es absoluta sino relativa a ciertas condiciones, por ende, el pensamiento es contingente (la "contingencia de la necesidad" en contra, o a diferencia de, la "necesidad de la contingencia" de Meillassoux); 2] que dada la facticidad del sujeto, su propia pertenencia al mundo que trata de captar, no se puede afirmar que el mundo exista, pues ¿quién afirmaría esto? Afirmar que "el mundo existe" requiere suponer un sujeto que está "fuera" del mundo, o mejor, si el sujeto "existe" junto a todo lo que existe, entonces no hay quien pueda afirmar la existencia de una totalidad llamada "mundo". Para sostener esta segunda tesis, Gabriel desarrolla una compleja argumentación que pasa por una reinterpretación de las tesis de Frege (mediado siempre por la valoración de Hegel, de ahí que según Gabriel su filósofo se llama "Freghel", una combinación o superposición de ambos nombres[31].)

Según Gabriel, es la noción misma de existencia lo que no queda claro y estatuido en las diversas posiciones filosóficas.[32] Él se propone como tarea básica construir una definición de existencia plausible y no contradictoria o confusa. Su primera posición consiste en sostener que la existencia no constituye una "propiedad propia", es decir, que no es una propiedad que pueda ser atribuida a los entes en el mismo

[30] Véase aquí, Markus Gabriel, "La ontología trascendental en contexto".

[31] Véase aquí, Markus Gabriel, "Por qué el mundo no existe".

[32] Markus Gabriel, "The meaning of 'existence' and the contingency of sense", *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013), pp. 74-83.

nivel que otras propiedades (tesis que se basa en la refutación kantiana del argumento ontológico de San Anselmo). ¿Qué es entonces la existencia?[33] Retomando aquí a Frege, para quien la existencia es una propiedad no de los objetos sino de los conceptos, Gabriel afirma que la existencia es una propiedad del "sentido", exactamente, de los campos de sentido: es la propiedad de que algo aparezca en ellos. Aunque utiliza inicialmente la expresión "dominio de objetos", Gabriel quiere evitar la presuposición tanto de la filosofía analítica como de una ontología de primer orden a la manera de Alain Badiou de que la existencia tiene básicamente un carácter "cuantificacional" (existe un 'x'), por lo que opta por el concepto de "campos de sentido", donde la existencia es definida por una relación, esto es, por la relación del "aparecer" de algo en un algo, el objeto aparece en un campo de sentido, gracias al cual queda determinado como existente, a la vez que por la aparición de algo en él, el campo queda definido en tanto que campo. Campo y objeto en su íntima y constitutiva interrelación forman así la condición ontológica fundamental. Reluce aquí el principio spinozista-hegeliano de que "toda determinación es negación", es decir, que cualquier cosa se define como existente siempre con relación a otras, por ende, que no puede existir una sola y única cosa.[34]

Decir que lo que existe son los campos de sentido implica decir que el "mundo" no existe.[35] Éste es el significado metafísico del tan generalmente incomprendido "escepticismo" filosófico: no que no podemos acceder al mundo (escepticismo epistemológico) sino que el mundo, simplemente, no existe (escepticismo ontológico).[36] Esto significa que no existe la totalidad de los campos de sentido, o el campo de sentido básico donde todos los campos de sentido estarían ubicados. Pues si existir es existir en un campo de sentido, y si cada campo de sentido existe en un campo de sentido y junto a otros campos de sentido, no puede existir, por ende, uno solo. Lo que existe es una pluralidad indefinida de campos de sentido y cada uno

[33] Cf. Markus Gabriel, *Il senso dell'esitenza. Pero un nuovo realismo ontologico*. Presentació de Maurizio Ferraris, Roma, Carocci, 2012.

[34] Cf. Markus Gabriel, *Fields of sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, Londres, 2015.

[35] Cf. Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, México, Océano, 2016.

[36] Cf. Markus Gabriel, "Saber y conciencia moral. Fichte y la doble verdad del escepticismo", *Ideas y Valores* 132 (2006), pp. 75-99.

de ellos presupone sólo de forma imaginaria que existe un campo de sentido único al que pertenece (el "espacio lógico", que está conformado por las presuposiciones no analizadas de nuestros discursos). Con base en este argumento, Gabriel refuta en primer lugar el fisicalismo o naturalismo contemporáneo, es decir, la presuposición de que el universo, el todo de los objetos físicos del que habla la física, es la única (o básica) forma de existencia. Se trata, más bien, de un determinado campo de sentido entre otros. Así, lo que hay es un transfinito o indefinido de campos de sentido: el campo de los autores del nuevo realismo, por ejemplo, o el campo de la filosofía del siglo XXI, o el campo de la literatura del siglo XX, o el campo de los insectos, de los roedores, de las computadoras personales, de las mariposas, de los reyes solteros, etcétera. Está también el campo de sentido de los entes imaginarios, por ejemplo, los unicornios (no existe el mundo, pero existen los unicornios, sostiene Markus Gabriel.[37])

¿Qué significa que el mundo no existe? Que estamos dominados por la contingencia, que vivimos enteramente en el mundo de la "aparición", que el Ser, como algo que "existe" más allá o por debajo de lo que aparece, es una noción sin sentido, y que no podemos afirmar nada acerca del todo porque, simplemente, el todo no existe. Esto es lo que Gabriel llama "realismo neutral".[38] Para él, a diferencia de Meillassoux, ni siquiera podemos afirmar la necesidad de la contingencia, su carácter absoluto, porque esa afirmación es parte de una teoría que inevitablemente, como toda teoría, posee un punto ciego y no puede entonces afirmar su propia necesidad. Podríamos

[37] "Je pense que les licornes existent au même titre que la Lune, et pas seulement sa face cachée: au même titre que l'univers physique. Pourquoi? Parce que, dans mon rêve, les licornes m'apparaissent comme réelles et non pas comme illusoires. Donc, à partir du moment où les licornes se présentent comme une réalité, elles existent, certes pas en France, mais au moins dans le contexte de mon rêve, ou dans celui de la littérature fantastique. Car l'existence d'un objet est garantie par son apparition. De fait, une description de la licorne comme inexistante serait fausse. Beaucoup d'autres choses n'existent que comme présentées: les numéros ou les gouvernements, par exemple. Quel est le mode d'existence d'un gouvernement? Il est vrai de dire qu'il est imaginaire, mais il est faux pour autant d'affirmer qu'il n'existe pas. Donc au même titre qu'il y a la Lune, le gouvernement ou les numéros, il y a des licornes. Se donner comme étant, c'est exister – il s'agit de la même chose". Philippe Nassif, "La journée du nouveau réaliste" (entrevista con Markus Gabriel), *Philosophie Magazine*, 82 (2014).

[38] Cf. Markus Gabriel, "Neutral Realism", *The monist*, 98 (2015), pp. 181-196.

decir que la afirmación de la necesidad del principio lógico de no contradicción que hace Meillassoux no es ella misma una afirmación necesaria, aunque lo afirmado pueda serlo. La filosofía del carácter absoluto de la contingencia se muerde su propia cola, pero la filosofía del carácter contingente de toda necesidad, también. La filosofía, en todo caso, parece no tener fin...

2. PROPOSICIONES, CARACTERÍSTICAS Y RETOS DEL NUEVO REALISMO, O ¿QUÉ HAY DE NUEVO CON EL NUEVO REALISMO?

Como puede observarse por lo anteriormente expuesto existen diferencias fundamentales y en algún caso fuertes divergencias entre algunas de las figuras principales del nuevo realismo: Maurizio Ferraris, Quentin Meillassoux, Graham Harman y Markus Gabriel. No obstante, si todo ellos han adoptado de algún modo el membrete de realistas es porque existe algún aspecto común en sus posiciones, porque de alguna u otra forma ellos pertenecen a una nueva época y al menos en intención comparten un proyecto común: la necesidad de renovar el pensamiento filosófico y de superar los atolladeros a los que la filosofía desde el siglo XX hasta la posmodernidad nos había llevado. Puede ser que nuestros autores no compartan aquello a favor de lo que están pero es claro que comparten aquello en contra de lo que están. Bajo este supuesto nos conformamos, finalmente, con establecer algunos planteamientos o proposiciones que pueden servir para caracterizar de manera muy general y sucinta el nuevo realismo. Es posible que alguno de los siguientes puntos caracterice más a un autor que a otros, pero como sea nos parece un punto relevante y que eventualmente podría ser compartido por todos. Nuestra lista posee, de cualquier manera, un carácter hipotético y tiene claramente que ver también con nuestra propia perspectiva sobre el asunto: ¿qué nos depara esta nueva corriente filosófica?

Prioridad de la ontología sobre la epistemología

El giro realista es a la vez un giro ontológico en el campo de la filosofía contemporánea. Luchar por el restablecimiento de la ontología, luchar porque esta añeja disciplina y preocupación filosófica ocupe el lugar que alguna vez se le quiso dar, es decir, la piedra de toque de todo el edificio filosófico, es el ambicioso propósito de los nuevos realistas. Esto implica llevar a cabo el desmontaje o la refutación crítica de los diversos argumentos que establecieron en la modernidad filosófica el primado de la epistemología sobre la ontología, el reinado casi absoluto del régimen epistemológico en la filosofía del siglo XX, no solamente en sus vertientes analíticas sino también continentales (neokantismo, fenomenología, estructuralismo). No obstante, la primacía de la ontología que el nuevo realismo quiere restablecer no implica un retorno al pensamiento precrítico, es decir, a la forma del pensamiento metafísico-dogmático. De diversas maneras los nuevos realistas señalan su desacuerdo y su deslinde respecto a cualquier forma de pensamiento metafísico. La primacía del ser no es un postulado o un axioma sino que tiene que ser racionalmente fundada sin que esto implique caer en un realismo ingenuo, en un naturalismo y menos en un fisicalismo; ciertamente, tampoco implica mantener simplemente la vía de la filosofía reflexiva, la vía de la subjetividad, trascendental o fenomenológica. En todo caso, la ontología del nuevo realismo ha sido llamada por alguno de sus autores (Markus Gabriel) "ontología trascendental", es decir, una filosofía de la existencia no empirista ni subjetivista, que afirma la realidad y su preeminencia como un a priori susceptible de ser explicado racional y reflexivamente; afirma, en principio, la propia existencia del sujeto (y del pensamiento en general) frente a la tesis epistemológica de que sólo podemos conocer al objeto analizando las condiciones subjetivas del acceso a él, lo que de alguna manera presupone que el sujeto no existe, que no tiene ningún lugar. Por lo contrario, el sujeto existe, es parte del mundo que conoce, por ende, la existencia es lo primero. A la vez, todo acto cognoscente presupone necesariamente una presentación o aparición primitiva de la existencia, pues de otra manera aquel acto ni siquiera podría plantearse como tal, no tendría sentido llamarse acto cognoscente. Ya nos dirijamos al objeto o volvamos la mirada al sujeto, en cualquier caso resulta clara la preeminencia del Ser, de la Existencia, el primado de la ontología.

Lo que en todo caso queda claro es que, a diferencia de otras propuestas ontológicas en la filosofía del siglo XX (Hartmann, Heidegger, Deleuze, Badiou), los filósofos del nuevo realismo se remiten ante todo a las condiciones de posibilidad racionales de una ontología. Es claro también en todos ellos que el Ser (la realidad, la existencia, el ente)

del que se habla es el que existe apartado de la conciencia (del sujeto, el lenguaje, la epocalidad, la estructura, el método, etc.), cualesquiera que sean las dificultades de esta posición y aun con todas las disputas que provoque. Que no podamos "acceder" a una realidad en sí independientemente de nuestros marcos subjetivos o conceptuales no significa que esa realidad no exista independientemente de nosotros y de esos marcos. Claramente esta última afirmación no puede ser justificada desde el punto de vista de la epistemología (que siempre nos va a hablar de la realidad tal como "se da" a nosotros, ya en términos fenomenológicos o ya en términos analíticos) y debe ser justificada entonces desde un pensamiento ontológico, puro o una especulación racional –el gran reto del nuevo realismo.

La ontología como base para una filosofía unificada

Uno de los rasgos más característicos pero a la vez inaceptables de la filosofía del siglo XX es la consabida división del campo del pensamiento en dos líneas o corrientes básicas, las llamadas filosofía analítica y filosofía continental. Estas líneas se han presentado en general como totalmente contrapuestas, verdaderos estancos que no sólo se cuestionan mutuamente sino que llegan a despreciarse y, lo que es peor, a simplemente ignorarse entre sí.

Como sabemos, la filosofía analítica ha asumido que el conocimiento científico (de las ciencias naturales) es el único válido y que la única tarea que resta para la filosofía es el análisis lógico del lenguaje. Por el contrario, la filosofía continental se ha centrado en el estudio de las condiciones subjetivas e incluso histórico-culturales de nuestra experiencia del mundo. Para la filosofía analítica, sin más discusión, la ciencia debe ser la base de nuestra concepción del mundo. Para la filosofía continental nuestra comprensión del mundo (fenomenológica, hermenéutica, cultural) es la verdadera base del conocimiento científico. Un ejemplo famoso de la relación conflictiva entre la filosofía analítica y la filosofía continental fueron las declaraciones de Rudolf Carnap, quien decía que la filosofía heideggeriana sólo producía proposiciones sin sentido y mala poesía y, en contraparte, Heidegger afirmaba que la ciencia "no piensa", que el verdadero pensamiento está más allá de la lógica y la práctica científica.[39]

[39] Cf. Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en, A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, pp. 66-87; Martin Heidegger, "Ciencia y meditación", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 39-62.

No obstante, ambas posiciones coincidían, en su oposición, en una tesis filosóficamente desastrosa: al fin, la filosofía es incapaz de formular un discurso racional acerca de la realidad como tal, ya porque se asume que la realidad es solamente objeto de las distintas ciencias particulares, o ya porque se supone que no hay una realidad en sí, sino solamente formas de percibirla o representarla. Contra esta doble limitación se lanza el nuevo realismo, cuya propuesta es cuestionar y superar dicha tesis.

Precisamente lo que plantea el nuevo realismo es la posibilidad de reformular un discurso filosófico sobre la realidad en la forma de una ontología racionalmente argumentada. Tal perspectiva implica, no obstante, que el nuevo realismo busca extraer lo mejor de cada corriente (el elemento lógico-racional de la filosofía analítica y el elemento materialmente pertinente de la filosofía continental), conduciéndonos así a un nuevo estadio, unificado y sistemático, del pensamiento filosófico, un estadio que, para hablar en términos histórico-cronológicos, ya es propio del mundo y el pensamiento del siglo XXI.

Filosofía sin ideología

Un aspecto importante de esta superación, de este paso a un nuevo estadio filosófico, consiste en cuestionar el carácter ideológico que, en su enfrentamiento irreductible, adquirían las dos posturas mencionadas. La disputa entre la filosofía analítica y la filosofía continental era de alguna forma reflejo del conflicto geopolítico que atravesó el siglo XX (cuyas expresiones más conspicuas fueron la segunda guerra mundial y la guerra fría) y en el que, a veces contra sus intenciones, quedaron entreveradas aquellas concepciones. En general, la filosofía ha luchado siempre contra su reducción o conversión –de forma directa y obvia o de forma indirecta y sofisticada– a una ideología, esto es, a un pensamiento que no responde a un criterio de verdad y racionalidad sino a simples intereses y conveniencias individuales, de grupos o de entidades nacionales o regionales (Occidente contra Oriente, etcétera).

En este sentido, la lucha contra la dicotomía filosófica del siglo

pasado y a favor de un pensamiento filosófico unificado significa luchar contra cualquier reducto de funcionamiento ideológico al interior de la propia filosofía. Significa agudizar la perspectiva crítica de la filosofía y su compromiso con la superación de concepciones supuestamente teóricas pero que en realidad responden a inveterados prejuicios intelectuales o a argumentaciones insuficientemente articuladas y, en algún caso, meramente falaces. Pero sobre todo se trata de afirmar ciertas actitudes positivas como la disposición a escuchar al otro, a atender y entender otras posiciones, a dialogar seriamente, y a tener clara la convicción a favor de la verdad, la objetividad y la racionalidad del pensamiento. Mientras se mantengan concepciones parciales, reduccionistas, escépticas o relativistas, la filosofía tenderá a permanecer en el nivel meramente ideológico y nos quedará a deber todavía la explicación de su necesidad y valor.

La filosofía como ciencia

Una consecuencia de lo anterior, aún considerada por ahora más como un buen deseo que como un hecho o un programa efectivo, es la posibilidad de recuperar un sentido fuerte del pensamiento filosófico, esto es, volver a la filosofía como ciencia primera o ciencia fundamental, aquella que tiene un valor de verdad real y que puede y debe fungir como el fundamento de nuestras distintas concepciones e incluso de nuestras distintas prácticas individuales y sociales. No obstante, la tarea no es fácil. Como sabemos, la filosofía moderna renunció a su alta jerarquía a cambio de cuestionar y abandonar de forma radical toda forma de pensamiento dogmática y autoritaria (metafísica); esto implicó que el pensamiento filosófico se mantuviera en un cierto escepticismo epistemológico y, al fin, en un relativismo consentido, lo que no significaba otra cosa que la claudicación de la filosofía ante el mundo y frente a los requerimientos de la realidad humana.

El punto es cómo restablecer la primacía de la filosofía sin recaer en el dogmatismo metafísico, cómo no volver a un pensamiento abstracto, unidimensional y cerrado sobre sí mismo. Es cierto, a la vez, que el escepticismo crítico proliferante debe ser atajado y que debemos buscar restaurar, particularmente contra la forma extrema del nihilismo intelectual, un cierto sentido de la verdad, una convicción a favor de la razón y de la objetividad. Ser antidogmáticos no tiene

por qué implicar renunciar a decir algo, permanecer en el silencio o dedicarse a hablar solamente de asuntos secundarios o incluso superfluos. Es probable que no podamos hacer afirmaciones filosóficas absolutas, que no podamos decir verdades eternas, pero esto no hay que suponerlo como una condición indiscutible e inamovible, como el dogma del antidogma: habría que probarlo, habría que ponerlo a discusión. En otras palabras: que toda afirmación filosófica está a discusión no quiere decir que no haya que hacer ninguna afirmación filosófica, incluso con carácter absoluto. Habría que recuperar el espíritu convencido del pensamiento dogmático sin obviar la vigilancia de una razón crítica atenta. No es cierto que de la razón crítica se sigan necesariamente posiciones escépticas, relativistas o nihilistas. Esto sólo es el resultado de una razón crítica dogmatizada a su vez, lo cual simplemente es una contradicción lógica y performativa.[40] La razón crítica debe aplicarse sobre sí misma y revelar así, para sí y para los demás, que su condición originaria no es otra que el poder afirmativo de la razón y el pensamiento en general, esto es, su capacidad de producir verdad.

La idea de filosofía científica que puede desprenderse del giro ontológico del nuevo realismo se distingue claramente de otras concepciones sobre la cientificidad de la filosofía. No se trata de hacer científica a la filosofía en el sentido de someterla a un modelo o una forma dada de ciencia, es decir, a las ciencias naturales, las ciencias sociales o la matemática. Pero tampoco se trata de construir para la filosofía un objeto o un ámbito de la realidad propio de ella –el mundo de la vida de la fenomenología, por ejemplo, o la metodología de la investigación científica del positivismo lógico– lo que deja intacto el tema de la realidad, asumiendo que éste pertenece únicamente a las ciencias y que la filosofía nada tiene para agregar o decir. Por el contrario, desde el nuevo realismo se puede afirmar que la filosofía es ciencia de la realidad, pues, a fin de cuentas, la realidad en cuanto tal, la existencia en cuanto a su significado y en cuanto a su ser propio, no es asunto de la ciencia ni de ninguna otra forma de pensamiento. Cierto, la filosofía es ciencia en tanto que opera racionalmente, a partir de constataciones y argumentos racionales. Precisamente, el descrédito moderno del discurso ontológico tiene

[40] O, peor, una mera "pose", una "pose crítica incesante", como dice Harman en *Hacia el realismo especulativo*, p. 50.

que ver con la equivocada suposición de que sólo podría ser realizado a través de formas de pensamiento no racionales, como la intuición, la expresividad, la revelación o el mero sentido común. Esta suposición implica a su vez la presuposición de que la razón tiene límites y que no puede hablar más allá de estos límites, cuando en verdad, como bien señalaba el idealismo poskantiano (según nos recuerda Markus Gabriel), los "límites" son el tema de una reflexión de segundo orden que nos conduce a ver positivamente a la propia razón, como la capacidad humana para reconocer la complejidad ontológica del mundo, esto es, la pertenencia de la razón al mundo y el modo complejo de ser de todo lo que existe.

Radicalización ontológica de la posmodernidad

Un punto de coincidencia entre las diversas posiciones dentro del nuevo realismo es su oposición crítica a la "posmodernidad", esto es, a la forma característica y generalizada de la cultura y el pensamiento de las últimas décadas del siglo XX. Tal concepción, que cundió en muchos ámbitos académicos e intelectuales, extendiéndose incluso a ámbitos socioculturales, políticos, morales, etc., consistió básicamente en la defensa de un pluralismo radical y en la renuncia al fin a todo criterio de verdad y racionalidad. Es una época que acentúa la diferencia, la diversidad, la oposición o contraposición, en fin, la imposibilidad de algo común, de principios orientadores y reglas compartidas, por ende, la justificación de un mundo de conflictos irreductibles, fundamentalismos sin freno y fanatismos irremediables. Si bien esto último es el rasgo más cuestionable de la posmodernidad, y es pocas veces reconocido, no deja de ser cierto que la posmodernidad ha introducido en el panorama intelectual y sociocultural ciertas concepciones que son valiosas y que han significado un avance humano, tales como el reconocimiento y el respeto a las diferencias, la valoración y promoción del respeto a la pluralidad cultural y axiológica, la destrucción (o deconstrucción) de ideologías y estructuras de dominación y control, entre otros. Pero, por su propio carácter crítico-radical, la posmodernidad ha sido incapaz de fundamentar o justificar racionalmente sus posiciones, incluso ha renunciado a hacerlo, lo cual conlleva el peligro de que de manera indirecta o pasiva no pueda hacer nada contra las implicaciones relativistas y nihilistas de sus posiciones, las que en algún caso pueden

ser usadas para legitimar regresos fundamentalistas e incluso avivamiento de fanatismos incontrolados, frente a lo cual el pensador posmoderno sólo puede emitir juicios referidos a las consecuencias prácticas de esos extremismos pero sin ser capaz de pronunciarse sobre las bases conceptuales o ideológicas en que se sostienen –bajo el principio antirealista y antiracionalista de que no tenemos elementos para cuestionar ninguna concepción del mundo, dado que no existe la concepción "correcta" o verdadera de éste.

Ahora bien, en cuanto el nuevo realismo ejercita ante todo un proceso reflexivo o autorreflexivo, no busca oponerse a los contenidos de la posmodernidad, lo que cuestiona es la forma en que éstos son presentados, es decir, los presupuestos teóricos de la posmodernidad. En principio, lo que el nuevo realismo hace es una especie de radicalización ontológica de la posmodernidad (ella que es el producto último del primado de la epistemología en la filosofía moderna). Los rasgos de facticidad, contingencia, relatividad, pluralismo, no-totalidad e incluso irracionalidad, que la posmodernidad atribuye solamente a la condición sociocultural y mental del ser humano, manteniendo el supuesto kantiano de que la realidad extrahumana es inaccesible e incognoscible, el nuevo realismo los atribuye más bien a la contextura de lo real mismo, como modalidades o rasgos de lo que existe. Es decir, es el Ser quien posee los caracteres de no-racionalidad, no totalidad, pluralidad, relatividad, contingencia y facticidad. Incluso el nihilismo, esto es, la negación de todo sentido, valor y verdad, puede transformarse ontológicamente en la concepción, ya apuntada en la Ciencia de la lógica de Hegel, de que el Ser es Nada y, por lo tanto, que lo que hay, como ser "en sí", es la "aparición" o "manifestación", esto es, objetos, dominios de objetos o campos de sentido objetivos. Que el Ser es Nada no significa, como sostiene apresuradamente la posmodernidad, que no existe nada (o que no existe nada que sea relevante) sino que lo que existe es contingente, variante, indeterminado, abierto a un devenir absoluto e imparable. Una verdad que ciertamente es más difícil de soportar y sobrellevar que las ficciones y exageraciones de la posmodernidad. Pero, precisamente, en cuanto es verdad, es siempre una condición de potencia y, al fin, de vigor intelectual e incluso moral.

La ontología como ontología de la Existencia (no de Ser)

El giro ontológico del nuevo realismo implica también un giro en el concepto de ontología. En principio, ontología no se entiende en el sentido meramente abstracto de filosofía del "Ser"; en todo caso, se trata de subrayar la expresión clásica del "ser en cuanto ser", es decir, el carácter reflexivo y originario del pensamiento sobre lo que es. Llama la atención que los nuevos realistas prefieran hablar de otros términos ontológicos como ente (ente contingente), existencia, objetos, realidad, campos; sin asumir ninguna posición cientificista o empirista, buscan proponer una ontología que no sea contradictoria con la ciencia, que no esté desfasada respecto a ella o se oponga a ella. Tampoco suscriben de ninguna manera el mecanismo positivista de querer deducir una ontología (una filosofía) del saber científico como tal. La ontología es filosófica, única y plenamente filosófica; es insustituible por ninguna otra disciplina. Pero el "ser" del que la ontología se ocupa ya no es planteado como una lejana y abstrusa (y obtusa) categoría, como refiriendo a una entidad misteriosa, inaccesible y al fin impensable.

El nuevo realismo se distancia aún de la ontología heideggeriana, en la medida que ésta comparte los supuestos subjetivistas y humanistas del pensamiento moderno y nos incita a aceptar una visión meramente irracionalista, según la cual el Ser permanece como un "algo" inefable, y al fin abstracto y humanamente inaprehensible. En todo caso, podríamos decir que el nuevo realismo redefine la famosa "diferencia ontológica" heideggeriana (repetida de distintas maneras por diversos pensadores del siglo XX) en los términos de una distinción entre el objeto (el ente) tal y como se presenta a nosotros (como correlato) y el objeto tal como él es en sí mismo más allá o sin nosotros. Es la diferencia, pues, entre el ser relativo y el ser absoluto. Ciertamente, la condición de este giro consiste en abandonar el paradigma kantiano y en asumir que lo absoluto puede ser pensado y afirmado, y puesto, así y otra vez, como condición de nuestro conocimiento y de nuestro ser y actuar en el mundo. La ontología es la disciplina filosófica que se propone pensar al "ser en cuanto ser", el ser en cuanto que existe independientemente de nosotros, que nos preexiste y que seguramente no subsistirá más allá de nuestra cósmica finitud.

La preeminencia de la ontología que plantea el nuevo realismo tiene implicaciones que cuestionan el acendrado antropocentrismo

de la tradición filosófica. No se trataría de derivar de la nueva ontología un antihumanismo y menos un inhumanismo. Se trataría simplemente de abrirnos, quizá por primera vez en la historia del pensamiento, a una comprensión no-humana, a-humana, del ser y la existencia y, al fin, del propio ser humano. Sin negar que el humanismo, la visión que privilegia la dimensión antropológica de la existencia, ha cumplido funciones relevantes en la historia del pensamiento (y en la historia en general), es hora de preguntarse si una visión descentrada del humano y lo humano no nos permitiría superar varios de nuestros atolladeros conceptuales, cognitivos y prácticos (y práctico-sociales) más persistentes. En fin, como también estaba en la percepción de Heidegger, es una filosofía ontológica la que debería darnos luz sobre nuestras distintas problemáticas y sobre nuestras perplejidades más acendradas, aun cuando el propio Heidegger no logró elaborar esa filosofía ontológica.

Un nuevo racionalismo

Hemos dicho antes que el nuevo realismo efectúa una reformulación del carácter racional de la filosofía y de la ontología que propone. De ahí la insistencia de sus autores en precisar lo que entienden por "realismo". En principio, el nuevo realismo se toma en serio la expresión "nuevo". El realismo que profesa no tiene en verdad antecedentes en la historia de la filosofía. Se diferencia así tanto *a*] del realismo metafísico, como *b*] del realismo empirista, o del *c*] realismo científico o cientificista.

En tanto que el realismo metafísico consistía en afirmar de forma directa una realidad en sí y por sí, más allá de la realidad concreta y de la propia realidad humana, adscribiéndole ansiosamente a tal realidad los caracteres de necesidad absoluta, inmutabilidad, atemporalidad, unidad y totalidad completa, el nuevo realismo afirma, por el contrario, que la realidad que existe es una realidad fáctica y contingente, móvil, temporal, plural, diversa (o dispersa), infinita o transfinita. Son las categorías trascendentales del Ser lo que el nuevo realismo abandona o, más bien, reformula radicalmente. De esta manera, supera esa problemática alternativa a la que el pensamiento moderno nos condujo: o hacemos filosofía de la realidad, pero somos dogmáticos y abstractos, o no somos dogmáticos, somos críticos, pero nada podemos decir sobre la realidad y el mundo, permanecemos

en una especie de sueño o ensoñación escéptica, donde el universo, como en el cuento de Jorge Luis Borges,[41] está hecho del mismo material que nuestras ficciones más inveteradas.

Sin embargo, el nuevo realismo se deslinda también, y más puntualmente, del realismo empirista, de la afirmación realista fundamentada en algún tipo de experiencia: la experiencia externa del empirismo clásico, la experiencia interior o vivencial del sujeto fenomenológico, la experiencia metódico-sistemática de la práctica científica. Es el entero paradigma de la "experiencia", el arma preferida que la modernidad esgrimió contra el dogmatismo premoderno y en la que se unen las más disímbolas corrientes del pensamiento filosófico moderno, lo que el nuevo realismo viene a poner en cuestión ahora, a proponernos su fin y la necesidad de remplazarlo por un nuevo paradigma, por un nuevo racionalismo. La tesis básica de este nuevo racionalismo tiene un sentido negativo: que la realidad sea relativa a nosotros, a nuestra experiencia, marcos perceptuales o conceptuales, o que el Ser es lo que se nos da, lo que se nos aparece, no significa que la realidad se agote en esa relatividad y que el Ser no sea capaz de ofrecer otras caras, de apuntar a otros lados, de manifestarse más allá de nosotros en sí y para sí mismo. Estamos en el centro del giro ontológico del nuevo realismo: la refutación y, en primer lugar, la revelación de la ingenuidad dogmática del idealismo y el subjetivismo del pensamiento moderno y posmoderno. Como dijo el filósofo mexicano Luis Villoro, anticipándose claramente a las posiciones del nuevo realismo:

> De que una rosa no sea "rosa" más que si la nombro "rosa" no se sigue que no "sea", sin que nadie la nombre rosa. "Lo que" una cosa sea depende de nuestros esquemas conceptuales, "que" una cosa sea no depende de ninguno.[42]

En fin, el nuevo realismo se plantea que nuestra conciencia no sea más el ser que se revela a sí mismo para advenir más bien el espacio donde el Ser, lo distinto de ella, se revela a sí mismo, esto es, se revela como independiente de toda conciencia. Es lo que bien definió Markus Gabriel como el regreso desde una "conciencia autónoma"

[41] "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius".

[42] Luis Villoro, "Verdad", en L. Villoro (ed.), *El conocimiento*, Madrid, Trotta, 1999, p.

a una "conciencia ontónoma",[43] a una conciencia que es conciencia de un ser que ya "era", que ya "estaba" ahí desde siempre y para siempre y que ella no puede presumir poner sin asumir que siempre ya está presupuesto por ella. Lo que sigue es que podemos pensar otra vez la realidad tal cual, sin miedo y sin culpa.

Una nueva libertad

Claramente, el nuevo realismo en cuanto se deslinda de toda forma de metafísica (dogmática, cientificista o subjetivista), se deslinda de toda idea de necesidad absoluta. El ser, la existencia, es contingencia y pluralidad, manifestación y devenir puro. Ningún "determinismo" puede ser defendido desde esta perspectiva y la libertad vuelve por sus fueros. En primer lugar, queda superado el esquema clásico en el que la libertad es pensada siempre en función de una "necesidad" previa, de un orden necesario que ella debe seguir, mediar, negar o ignorar: en cualquier caso, la libertad queda "determinada" por la necesidad y su espectro resulta siempre problemático. Cuando el nuevo realismo cuestiona la noción de orden necesario del mundo, la libertad queda "liberada" a fin de definirse por sí misma. Cuestionado el determinismo hasta su núcleo metafísico último, ¿cómo podemos entender ahora a la libertad? En primer lugar, ella adquiere un carácter ontológico, es una propiedad de lo que existe en general, o bien, podemos al menos vislumbrar la posibilidad de fundamentarla ontológicamente. Nos alejamos de todo el encuadre tradicional (y siempre problemático) de la libertad en el ámbito de la voluntad, la conciencia, el libre albedrío, la libre elección, etc., que como decíamos, sigue suponiendo un orden de necesidad incuestionable desde el cual se busca afanosa e infructuosamente hacer un lugar para la libertad. El nuevo realismo da un giro radical al tema. La libertad no se asienta más en la oposición entre lo voluntario y lo involuntario, entre el mundo y la conciencia, entre la naturaleza y el espíritu. El régimen entero de lo que existe posee o prepara la figura de la libertad.

Si los hechos son enteramente contingentes, si no hay una realidad básica o elemental, una forma de existencia que determina a todas las demás, entonces la libertad ya no es ajena al Ser, a lo que existe,

[43] Markus Gabriel, "Metafísica e Mitologia", *Philosophica*, 27 (Lisboa, 2006), p. 27.

a lo real. Se presenta en la forma de contingencia, de azar, de indeterminación, de pluralidad, de potencialidad o virtualidad, de posibilidad irrestricta. Si así sucede en el campo general de lo real, es decir, ontológicamente, pues más debe suceder en el campo humano: los "hechos" humanos, sociales, históricos, culturales, políticos, son doblemente contingentes (los deseos y las intenciones de los agentes humanos complican y complejizan el espacio de la existencia). La libertad está a flor de piel. Como ya lo preveía Jean-Luc Nancy: "LA EXISTENCIA EN CUANTO A SU PROPIA ESENCIA NO ES NINGUNA OTRA COSA SINO LA LIBERTAD DEL SER".[44]

Queda claro así que el enemigo de la libertad no es el campo nonecesario de la existencia sino tan sólo las representaciones sociales de necesidad, esto es, las ideologías, y la manera en que logran producir efectos en lo real. Lo "necesario" existe sólo en la conciencia metafísica del humano y en la manera en que logra dirigir o impactar el actuar y vivir humano e interhumano. De lo que debemos liberarnos es de la metafísica y, con ella, de todo tipo de ideología, en fin, de todo tipo de concepción antilibertaria, determinista, predeterminista o sobredeterminista (naturalista, providencial o histórico-política). De hecho, el término ideología puede redefinirse desde el nuevo realismo como toda forma de conciencia que toma como "necesario" lo que en verdad es "contingente". También, que la ideología consiste en asumir que algo "existe" sin cuestionar reflexivamente el concepto de existencia que está suponiendo.

Revolución en el pensamiento y la cultura

No sabemos todavía, pero probablemente las consecuencias del giro realista adquieran en los próximos años un impacto de gran envergadura en todos los ámbitos del pensamiento y la vida social. Quizá estamos en la antesala de una gran revolución. Como hemos visto, el nuevo realismo apunta al abandono de ciertos supuestos y perspectivas que se tenían por inamovibles en la tradición general del pensamiento. La dicotomía entre realidad y conciencia, por ejemplo, y el contumaz antropomorfismo y antropocentrismo de todas nuestras concepciones y visiones de la realidad; la dicotomía también entre

[44] Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 25 (la frase está con altas en el original).

naturaleza y cultura o entre naturaleza y libertad, en pos de una visión horizontal, no jerárquica y descentrada de la existencia; las suposiciones de cualquier orden de necesidad en cualquier ámbito de la realidad (y en todos los ámbitos de la realidad social-humana). En el ámbito específicamente cultural es probable que nuestras concepciones acerca del arte, la ciencia, la acción política y otras más queden sustancialmente modificadas. Por ejemplo, la dicotomía entre arte y técnica, o la dicotomía entre arte culto y arte popular, o entre arte y ciencia, entre poesía y conocimiento, y otras. Al disolver la oposición entre mundo externo y mundo interno, entre universo y humanidad, al disolver todo privilegio a la condición humana, el nuevo realismo nos abrirá a una nueva y extraordinaria comprensión del Ser, de la Existencia en general: como azar, innovación, libertad y creación. Nada más y nada menos.

REALISMO POR VENIR

MAURIZIO FERRARIS

El problema fundamental del nuevo realismo[1] no consiste en sostener que todo aquello que los idealistas consideran ser unas ideas son reales como árboles o sillas. No sólo porque un nuevo realista es perfectamente consciente de los méritos de un idealismo coherente, y no es para nada indiferente a lo atractivo de un trascendentalismo repensado y renovado,[2] sino principalmente por un motivo de fondo. El nuevo realismo, más que por un compromiso ontológico sobre la existencia de determinadas clases de entes (o, como prefiero decirlo, de objetos), se caracteriza por la solicitud de un claro compromiso ontológico, que no delegue a la ciencia las cuestiones acerca de la existencia de la realidad y que no reduzca la filosofía a una mera función edificante. En tal sentido, la imagen de la filosofía que se encuentra en la base del nuevo realismo (la filosofía como construcción y sistema, acompañada por un claro compromiso ontológico) está mucho más cerca del idealismo del siglo XIX que del posmodernismo del siglo XX.

[1] Para una reseña completa, cf. <https://nuovorealismo.wordpress.com/>. Al día de hoy (7 de marzo de 2015) son aproximadamente 1630, divididos de la siguiente manera: 166 en 2011; 680 en 2012; 515 en 2013; 250 en 2014; 20 en 2015. Escribe Henning Klüver, en la *Süddeutsche Zeitung*, 3 de enero de 2014: "Un fantasma recorre no sólo Europa. Es el fantasma del "nuevo realismo". "El concepto de nuevo realismo fue acuñado por el filósofo italiano de la Universidad de Turín, Maurizio Ferraris. [...] El debate sobre el nuevo realismo se lleva a cabo en la actualidad en diferentes partes del mundo, desde el argentino José Luis Jerez, pasando por el mexicano Manuel DeLanda y el estadunidense Graham Harmann, hasta llegar al alemán Markus Gabriel." Para la difusión en Alemania del nuevo realismo cf. igualmente M. Gabriel (coord.), *Der Neue Realismus*, Berlín, Suhrkamp, 2014, con contribuciones, entre otros, de J. Benoist, P. Boghossian, M. de Caro, U. Eco, M. Ferraris, M. Gabriel, D. Marconi, Q. Meillassoux, H. Putnam, J. Searle.

[2] Cf. M. Gabriel, *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn, Bonn University Press, 2006. Para la propuesta de un realismo trascendental de inspiración schellinguiana, me permito remitir a "Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism", en E.C. Corriero y A. Dezi (eds.), *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Turín, Accademia University Press, 2013, pp. 187-201.

Creo que es justamente desde este punto que conviene partir para esclarecer la función y el campo del nuevo realismo en la filosofía contemporánea renunciando, por obvias razones de espacio, a dar cuenta de la incidencia del nuevo realismo en ámbitos como la arquitectura,[3] la literatura,[4] la pedagogía,[5] la teoría de las artes,[6] la teoría política,[7] las ciencias sociales,[8] los *media studies*,[9] así como en el debate mediático.[10]

[3] Cf. el congreso "Neuer Realismus Und Rationalismus Eine Deutsch-Italienischearchitekturdebatee", Italienisches Kultuinstitut Berlín and Internationale Bauakademie, Berlín, 15 de novembre de 2013. Cf. Igualmente los congresos de Roma y Como. Cf. además AA.VV., *Architettura e realismo*, Santarcangelo, Maggioli, 2013; N. Kuhnert, A.L. Ngo (eds.), *Get Real! Die Wirklichkeit der Architektur / Architectural Realities, ARCH+*, 217, 2014.

[4] Cf. el congreso "Les nouveaux réalismes dans la culture italienne à l'aube du troisième millénaire. Définitions et mises en perspective". Université Sorbonne Nouvelle-París 3, 12-14 de junio de 2014, Congreso de Turín. Cf. además M. Quaglino, R. Scarpa (coords.), *Metodi Testo Realtà*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014.

[5] Cf. E. Corbi y S. Oliverio (coords.), *Realtà fra virgolette? Nuovo realismo e pedagogia*, Lecce-Rovato, Pensa MultiMedia, 2013; *Pedagogia e vita*, 71, 2013; *Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies (ECPS)*, 9, número especial en New Realism and Educational Research, 2014.

[6] Cf. el congreso "Speculations on Anonymous Materials" (con M. Ferraris, M. Gabriel, I. Hamilton Grant, R. Mackay, R. Negarestani), Museum Fridericianum, Kassel, 4 de enero de 2014 y el ciclo de conferencias "Phantome des Realen" organizado en 2014 en la Zürcher Hochschule der Künste, con la participación de A. Avanessiam, A. Düttmann, M. Ferraris, M. Gabriel, I. Grant, G. Harman, D. Mersch, G. Schiemann.

[7] El alcance político del nuevo realismo está en el centro del ciclo de conferencias organizadas por el Istituto Culturale Svizzero de Roma en 2012, cuyas actas, coordinadas por C. Riedweg, fueron publicadas en *Discorsi d'attualità. Dal "postmoderno" ai nuovi orizzonti della cultura* en italiano (Roma, Carocci 2013), francés (Ginebra, Droz, 2014) y alemán (Berna, Schwabe, 2014).

[8] A. Maccarini, E. Morandi y R. Prandini (coords.), *Sociological Realism*, Londres-Nueva York, Routledge, 2011; L. Martignani, *Sociologia e nuovo realismo*, Milán-Udine, Mimesis, 2013.

[9] Me permito remitir a mi texto "New Realism and New Media: From Documentality to Normativity", en J. Katz y J. Floyd (coords.), *Philosophy of Emerging Media, Understanding, Appreciation and Application*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

[10] Del 3 de abril al 3 de julio de 2014 el diario alemán *Die Zeit* publicó una serie de intervenciones sobre el nuevo realismo en filosofía, en las artes y en arquitectura, en el que participaron T. E. Schmidt, U. Schwarz, B. Stegemann, B. Pörksen, M. Gabriel, I.Radisch, M. Seel. Debates afines se llevaron a cabo en Italia (*La Repubblica* e *Alfabeta2*), España (*Revista de Occidente*), Francia (*Philosophie Magazine*).

Idealismo del siglo XXI

El siglo XX es un siglo breve no sólo en la historia, sino también en la filosofía. Al menos hasta la primera guerra mundial encontramos perfectamente activos –en el mundo anglosajón y en Italia mucho más que en Alemania, que al inicio del siglo XXI había sido la cuna del idealismo trascendental– algunos sistemas idealistas del todo coherentes y difusamente aceptados en la comunidad filosófica. En contra de estos sistemas arranca el siglo XX filosófico, con lo que tiempo después se llamaría "filosofía analítica". La razón de ser de la transformación de la filosofía propugnada en Inglaterra por Bertrand Russell y por George Edward Moore era, como sabemos, la crítica de los sistemas neo-idealistas y, específicamente, del sistema de John Ellis McTaggart (1866-1925). Se trataba de una reivindicación del sentido común y del "robusto sentido de lo real", por el cual, a la aserción de McTaggart según la cual el tiempo no existe, Moore podía objetar "he apenas terminado de desayunar".

Junto a este gesto de rebelión, que trazó el camino para una influyente corriente filosófica, algo se movía al otro lado del Atlántico. En la primera década del siglo XX seis filósofos estadunidenses se reconocieron en la corriente del "New Realism".[11] Se trataba de Walter Taylor Marvin, Ralph Barton Perry, Edward Gleason Spaulding, Edwin Bissel Holt, William Pepperell Montague y Walter Boughton Pitkin. De lo poco que estos nombres evocan en la mente del lector, podemos inferir el éxito del movimiento. El New Realism no tuvo a sus Russell o a sus Wittgenstein, ni siquiera a sus Moore. Tuvo, en su fase siguiente, la del "realismo crítico",[12] a un Lovejoy, un Santayana y un Sellars (Roy Wood, padre del hoy más famoso Wilfrid Sellars), pero el mainstream filosófico iba en el sentido de la filosofía analíti-

[11] R. B. Perry *et al.*, "The Program and First Platform of Six Realists", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7 (1910), pp. 393-401; *Idd.*, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1912 (nueva ed. Ulan Press, 2012). Para una reconstrucción de los antecedentes del nuevo realismo, cf. principalmente D. Marconi, "Genealogia del nuovo realismo", en *Hermeneutica*, número especial, "Quale realismo?", 2014, con contribuciones de M. Alai, E. Baccarini, S. Bignotti, F. Botturi, M. Cangiotti, G. Cotta, G. D'Anna, P. De Vitiis, C. Dotolo, M. Ferraris, V. Fano e S. Matera, M. Giuliani, L. Grion, P. Pagani, C. Zuccaro.

[12] D. Drake, A.O.Lovejoy, J.B. Pratt, A.K. Rogers, G. Santayana, R.W. Sellars, *Essays in Critical Realism, A Co-operative Study of the Problem of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1920.

ca, que parecía prometer una ruptura más fuerte y novedades más interesantes.

Sin embargo, si queremos entender las razones del New Realism de hace un siglo (o de las variedades realistas del neokantismo en Alemania),[13] así como las de la primera filosofía analítica, es conveniente esclarecer las razones del idealismo al que se oponía. La empresa obviamente supera las ambiciones de estas páginas, entre otras cosas porque el neoidealismo es una filosofía robusta y con una calidad argumentativa que socavaría a las filosofías continentales postidealistas (así como con una riqueza de contenidos que socavaría a las filosofías analíticas). Me limito a una pequeña muestra, que sin embargo considero significativa: el íncipit de la Teoría general del espíritu como acto puro de Giovanni Gentile (1875-1944):[14]

Ya desde el principio del siglo XVIII, con la doctrina de George Berkeley, se propone claramente este concepto: que la realidad no es pensable si no es en relación con la actividad pensante por la cual es pensable; y en relación con la cual no es solamente objeto posible, sino objeto real, actual de conocimiento. De tal modo que concebir una realidad es concebir ante todo la mente en la cual esta realidad se representa; y por lo tanto es absurdo el concepto de una realidad material.

Hay que reconocerle a Gentile la honestidad con la que enuncia su propio compromiso ontológico: es real sólo aquello que está efectivamente presente a su pensamiento. Si esto fuera cierto (a menos que no se quiera abrazar un credo radicalmente solipsista), tendríamos consecuencias que hacen vacilar nuestros supuestos más obvios, aquellos sobre los que todos nosotros, incluido Giovanni Gentile, basamos o hemos basado nuestra conducta en el mundo. Porque si en verdad fuera real sólo lo que la mente se representa no habría

[13] En los mismos años que vieron el surgimiento del *New Realism* y el nacimiento de la filosofía analítica, el filósofo neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936) elaboró una crítica interna al neokantismo basada en supuestos realistas. Cf. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tubinga y Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904, y *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg, invierno de 1930. Para un análisis de esta vía autónoma al realismo cf. A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Napoli Loffredo, 2002.

[14] G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), nueva edición, Florencia, Le Lettere, 2012, parte primera, § 1.

diferencia entre la introspección y el conocimiento del mundo exterior; todas las cosas pasadas, desde los dinosaurios hasta los sumerios, estarían presentes exactamente como los pensamientos que los piensan; todas las cosas futuras estarían no menos presentes que las cosas pasadas (y por lo tanto se perdería la diferencia entre posible y real); todo lo que Giovanni Gentile ha ignorado sería inexistente; viceversa, todo aquello que Giovanni Gentile ha pensado, incluido a Pegaso, existiría.[15]

Podemos preguntarnos por qué un gran pensador no intuyó la flagrante absurdidad de sus tesis, y la respuesta es inmediata. Gentile escribió casi tres siglos después de las *Meditaciones metafísicas* y ciento treinta años después de la *Crítica de la razón pura*, y la revolución copernicana, por lo que la interrogante acerca de la naturaleza de las cosas se transforma en aquella acerca del modo en que nosotros podemos conocerlas. Es decir, había interiorizado profundamente dos supuestos de ninguna manera obvios. El primero es que nosotros tenemos una relación inmediata sólo con el pensamiento, que a su vez media toda relación nuestra con el mundo. El segundo es lo que yo he llamado[16] "falacia trascendental", la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos, o creemos saber, a propósito de lo que hay.

Además de recibir la prenda filosófica de Descartes y de Kant, esta falacia es también muy natural. La psicología del razonamiento ha evidenciado el engaño teórico por el cual somos mucho más sensibles

[15] "'Mas todo es mente'. La mente es todo, el pensamiento está allá, cerca de la estufa y arde en la estufa, es fuego ('...ya a Heráclito, anticipando...'), es sólido muro. Yo estoy pensando todas estas cosas –me decía y seguramente esto forma parte de mi mente; recuerdo las cosas acontecidas hace poco, o hace mucho, y esto también forma parte de la mente. Estoy casi por dormirme, la estufa, la luz tenue, las palabras del profesor siempre casi igualmente entonadas... es un ceder de la mente, no hay duda; las manos aquí ante el plano del pupitre ¿son mente? Habría que estirar demasiado el signifcado de la palabra. Pero, por lo demás, la recta es un tipo particular de curva –aunque no tenga nada que remita a la idea de lo curvo; por lo demás, mis manos se mueven obedeciendo a mi voluntad, directamente como mis pensamientos, las fantasías y otros residuos de mi voluntad. El pupitre puede ser mente aunque no obedezca un carajo, es suficiente extender los bordes de la palabra; he aquí que es mente también él. Así también las cosas más distantes y más duras, por no hablar de aquellas postuladas en otro lugar y por lo tanto meramente pensadas." (P. Bozzi, "Parlare di ciò che si vede", *Versus*, 59-60, 1991, pp. 107-119, p. 110).

[16] Cf. mi texto *Goodbye Kant!*, Milán, Bompiani, 2004.

al *modus ponens* y no al *modus tollens*, y el sentido común ha codificado la confusión entre lo que hay y el hecho de que nosotros tenemos acceso a ello con frases populares como "ojos que no ven, corazón que no siente". Es una confusión muy natural, algo similar al "error del estímulo" por el que un sujeto que es conminado a cerrar los ojos y a responder la pregunta "¿Qué es lo que ves?" responde "no veo nada" (cuando en realidad ve fosfenos, imágenes consecutivas, etc.). El sujeto no da una descripción, sino que propone una teoría ingenua de la visión: el ojo es como una cámara fotográfica, cuando el objetivo está cerrado no hay nada, sólo la perfecta oscuridad. Desde este punto de vista, la broma según la cual Ramsés II no habría muerto de tuberculosis porque el bacilo de esta enfermedad fue aislado por Koch hasta 1882[17] es una variante ingeniosa y epistemológicamente equipada de la tendencia humana natural al autoengaño y la sobrevaloración.

Sin embargo, si reflexionamos sobre las implicaciones metafísicas de esta falacia, nos damos cuenta de que supone un compromiso ontológico fortísimo acerca de la existencia de un espíritu independiente de la materia, capaz de producir las representaciones y, a través de ellas, a las cosas. Lo que resulta del todo coherente con un andamiaje idealista, aunque lo es mucho menos si consideramos un andamiaje posmodernista.

Posmodernismo del siglo XX

Durante buena parte del siglo XX el realismo fue marginal. Especialidad regional relegada a Australia, como los marsupiales,[18] a vías secundarias tanto respecto del *mainstream* analítico como del continental,[19] o a ámbitos extrafilosóficos, por ejemplo, la psicología

[17] B. Latour, "Ramses II est-il mort de la tuberculose?", *La Recherche*, 307, marzo 1998.

[18] David Malet Armstrong (1926-2014), profesor en las universidades de Melbourne y luego de Sydney. Hay una colección de escritos de Armstrong en italiano bajo el título de *Ritorno alla metafisica*, Milán, Bompiani, 2012.

[19] Gustav Bergmann (1906-1987), miembro del círculo de Viena y posteriormente profesor en la Universidad de Iowa. Sus obras principales son: *Logic and Reality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964 y *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, IVI 1967. Una presentación en italiano del Realismo se puede encontrar en *Il realismo ontologico di Gustav Bergmann*, fascículo monográfico de la *Rivista di Estetica* n.s., núm. 25 (1/2004), año XLIV, G. Bonino y G. Torrengo (coords.).

de la percepción.[20] Las propuestas de una epistemología realista, como las del "realismo crítico" del filósofo inglés Roy Bhaskar (1944-2014),[21] parecían mucho menos seductoras que el anarquismo de Paul Feyerabend, según el cual todos los métodos científicos son igualmente válidos[22] o la fascinante tesis de Richard Rorty según la cual la objetividad no tiene ningún valor intrínseco.[23] La idea de una "metafísica descriptiva" y respetuosa del sentido común propuesta por el filósofo inglés Peter Frederick Strawson (1919-2006)[24] parecía mucho menos heroica que la "deconstrucción de la metafísica" en la que se comprometía la reflexión postheideggeriana.

¿Debemos concluir de ello que en muchos casos tenemos que vérnoslas con una continuación del idealismo del siglo XXI? En cierto sentido, y por paradójico que pueda parecer, sí. Ha sido el filósofo posmoderno Richard Rorty (1931-2007) quien señaló las semejanzas entre el idealismo del siglo XXI y el posmodernismo del siglo XX.[25] Sin embargo, entre ambos idealismos hay una diferencia fundamental. El idealismo del siglo XXI jugaba a cartas abiertas: el tiempo no existe, existe sólo aquello que es objeto de pensamiento en acto, etc. Al contrario, el posmodernismo sigue una estrategia muy distinta. Sugiere, como ha afirmado Rorty, que la dependencia de la realidad respecto del pensamiento es una "dependencia representacional",[26] es decir, que no se ejerce sobre los objetos, sino sobre el vocabulario que utili-

[20] Paolo Bozzi (1930-2003), último exponente de la *Gestaltpsychologie* que se remonta en sus orígenes a la enseñanza de Franz Brentano y el realismo austriaco. De Bozzi, cf. en particular: P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Milán, Garzanti, 1990; Id., *Scritti sul realismo*, Milán, Mimesis, 2009 (argumento más extenso de lo dicho aquí, en la Introducción a ese volumen, pp. 11-20). Sobre Bozzi, cf. *Bozzetti in memoria di Paolo Bozzi*, fascículo monográfico de la *Rivista di Estetica* n.s., núm. 24 (3/2003), año XLIII, a c. de C. Barbero, R. Casati, M. Ferraris, A. C. Varzi. Una confluencia entre el realismo de Bozzi y el nuevo realismo es propuesta por L. Taddio, *Verso un nuovo realismo*, Sesto S. Giovanni, Jouvence, 2013.

[21] R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (1975), nueva edición, Londres, Routledge 2008.

[22] P.K. Feyerabend, *Against Method* (1975), edición corregida, Londres, Verso, 1988.

[23] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979.

[24] P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen, 1959.

[25] R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", *The Monist*, 64 (2), 1981, pp. 155-174.

[26] R. Rorty, "Charles Taylor on Truth", en Rorty, *Philosophical Papers*, volumen III, Cambridge, Cambridge University Press,1998, pp. 84-97.

zamos para designar a los objetos. Ahora bien, es claro que si con "dependencia representacional" se entiende que la existencia del Tyrannosaurus Rex depende de nuestros esquemas conceptuales, entonces cuando existió este dinosaurio, no existió el Tyrannosaurus Rex, ya que nosotros no estábamos en ese momento. Viceversa, si entendemos que la palabra "Tyrannosaurus Rex" depende de nuestros esquemas conceptuales, entonces no nos enfrentamos con ninguna dependencia en ningún sentido serio del término.[27]

A este punto, una pregunta surge de manera espontánea: ¿cómo es posible que una dependencia que en el mejor de los casos es epistemológica (son los conocimientos que tenemos de los dinosaurios los que los vuelven relevantes para nosotros, de otra manera no habríamos sabido ya nada de ellos) sea presentada como una dependencia ontológica (nuestros conocimientos sobre los dinosaurios son de alguna manera constitutivos del ser de los dinosaurios)? La respuesta proviene de otro filósofo estadunidense, en esta ocasión, un nuevo-realista, Graham Harman. Él ha observado cómo el juego fundamental del idealismo posmoderno consiste en el pretender situarse más allá del idealismo y el realismo, así como del sujeto y el objeto.[28] Formalmente, el posmoderno no asume un compromiso ontológico idealista o subjetivista, ya que asume colocarse más allá de las distinciones entre sujeto y objeto así como entre idealismo y realismo. Sin embargo, afirmando que lo real o la objetividad se dan sólo en relación con un sujeto, introduce subrepticiamente una tesis idealista y subjetivista. Harman suministra ejemplos significativos de esta actitud: para Husserl los objetos son siempre los correlatos de actos intencionales, para Heidegger los entes están siempre en relación con un Ser-ahí, Merleau-Ponty pudo formular el eslogan "hay para nosotros un en sí", Derrida pudo escribir que la diferencia entre significante y significado es la nada (lo que, de paso, confirma la legitimidad de leer la críptica sentencia "no hay texto-afuera" en el sentido de "nada existe fuera del texto").

[27] Para un desarrollo de este argumento, me permito remitir a "Pensieri sul dinosauro", *Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol. 2, 1, 2013, pp. 15-26.

[28] G. Harman, "Fear of Reality: On Realism and Infra-Realism", *The Monist*, 98:2, cit. Para una historia, cf. Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Evanston, Northwestern University Press, 2007.

Igualmente, afirmaciones como "el ser que puede ser comprendido es el lenguaje" o "el lenguaje es la casa del ser", que fueron como contraseñas para la filosofía continental del siglo pasado, son igualmente variaciones de la tesis esencial por la cual no hay sujeto y objeto, sino que existe únicamente la relación entre sujeto y objeto. Y el relanzamiento propuesto por la hermenéutica radical de la tesis de Nietzsche, según la cual "no hay hechos, sólo interpretaciones" se presenta como una salida previsible de este planteamiento: si existen sólo relaciones, entonces existen sólo interpretaciones.[29] Podría pensarse, equivocadamente, que esta situación se encuentra ya relegada al pasado. Como ha observado con justicia Thomas Kuhn, un dogma filosófico resiste hasta la jubilación del último de sus defensores, por lo tanto no nos asombre que en 2015 se haya podido leer lo siguiente:

> Yo en contra de este nuevo realismo me he limitado a citar personajes como Erwin Schrödinger, con quien había yo tenido contacto en el pasado, por ejemplo en mi primer Krisis. No se trata en absoluto de conocimiento de la naturaleza tal actitud de los neorrealistas. El problema de la gran ciencia contemporánea, como de la verdadera filosofía, es la superación del discurso sujeto-objeto. No hay ningún sujeto ni objeto, lo que hay es la relación.[30]

Lo cual no es diferente que sostener que no existe la mano derecha y la mano izquierda, sino únicamente las dos manos que se unen en la oración, a menos que no se quiera adoptar una perspectiva coherentemente berkeleyana, que implicaría también una demostración formal de la existencia de Dios.[31] El filósofo australiano David Stove (1927-1994) ha hablado del "peor argumento del mundo". Sostener que podemos conocer las cosas sólo si se encuentran en relación con nosotros, y por tanto que no podemos conocer las cosas

[29] Para un desarrollo de la relación entre lo posmoderno y el realismo me permito remitir a "From Postmodernism to Realism", en T. Andina (coord.), *Bridging the Analytical Continental Divide. A Companion to Contemporary Western Philosophy*, Leiden, Brill, 2014, pp. 1-7.

[30] Massimo Cacciari, "L'antiberlusconismo? Un antidoto del c...", *Il giornale*, 18 de febrero de 2015. Para un análisis del lenguaje empleado en Italia en el debate sobre el nuevo realismo, cf. R. Scarpa, *Il caso nuovo realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Milán-Udine, Mimesis, 2013.

[31] El único filósofo que yo conozca, que se ha centrado hacia esta dirección ha sido John Foster (1940-2009). Véase su notable *A World for Us. The Case for Phenomenalistic Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

en sí mismas, no es muy distinto de sostener que ya que somos nosotros quienes nos comemos a las ostras, cuando comemos ostras, no podemos comer las ostras en tanto tales, sino únicamente en relación con nosotros.[32] Aquí tenemos una radicalización del peor argumento del mundo. Si en efecto hemos de creer a la tesis según la cual "no hay sujeto ni objeto sino sólo la relación", nos vemos obligados a concluir que no existe ni el cliente en el restaurante, ni la ostra en su plato, sino únicamente un impersonal comer-la-ostra.

El pasaje que he citado es interesante no sólo desde el punto de vista documental, sino también porque condensa unos prejuicios respecto del nuevo realismo (por ejemplo, lo confunde con un naturalismo)[33] y en general le atribuye al nuevo realismo la tesis del realismo-hombre de paja según la cual la mente reflejaría la realidad tal como es. Obviamente, el nuevo realismo jamás ha sostenido una tesis de este tipo, y el llamado al realismo ingenuo y al sentido común desempeña, en la estrategia del nuevo realismo, una función esencialmente metodológica: es necesario poder suministrar explicaciones que den cuenta de las intuiciones del sentido común.[34] El precio que hay que pagar por el abandono de la confrontación con el sentido común, en efecto, no es la renuncia a una filosofía sofisticada y exigente, sino precisamente el descuido filosófico, las frases espectaculares ("existe la relación"), una inflación de malos argumentos que confirman la duradera validez de la afirmación de Hegel según la cual los argumentos son baratos como las manzanas.

Por ejemplo, sostener que (con una generalización mágica de la mecánica cuántica) el observador modifica lo observado en cualquier ámbito y en cualquier escala volvería fútil el uso de las básculas en

[32] D. Stove, "Idealism: a Victorian Horror Story (Part Two)", en *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford, Blackwell, 1991, 135-178. He simplificado el argumento por razones de espacio. Una excelente exposición del peor argumento del mundo se puede encontrar en J. Franklin, "Stove's Discovery of the Worst Argument in the World", en *Philosophy*, 77, 2002, 615-624.

[33] Justamente la insistencia sobre la distinción entre la ontología y la epistemología vuelve absurda esta hipótesis. Las relaciones entre ontología y epistemología en el nuevo realismo fueron el centro del Congreso "New Realism: Ontology and Epistemology", en el marco de la International Conference "Philosophy of Science in the 21st Century. Challenges and Tasks", CFCUL, Faculty of Sciences, University of Lisbon, 5 de diciembre de 2013.

[34] Como ya lo precisé en "Ontologia come fisica ingenua", en *Rivista di Estetica*, núm., 6, 1998, pp. 133-143.

los negocios, ya que tanto el vendedor como el comprador modificarían, con su observación, el peso de la mercancía. Esta simple observación no nos dice todavía nada acerca de la realidad, ni tanto menos pretende afirmar (con un primitivismo filosófico que ningún realista aceptaría) que la realidad es como se nos aparece. Es más, una de las tesis más relevantes del realismo filosófico es que no sólo la realidad no es como se nos aparece, sino que hay enteras zonas de la realidad de las que no sabemos nada. Lo que, sin embargo, no nos autoriza a la inversión de perspectiva operada por Kant, que, constatando la dificultad de saber cómo son las cosas en sí mismas, ha propuesto que la filosofía debería preguntarse cómo deben estar hechas para ser conocidas por nosotros. Con esto, Kant daba el primer paso hacia una pendiente resbaladiza cuyo final último es la tesis según la cual no hay ni sujeto ni objeto, sino sólo la relación.

La situación se presta para ser resumida en los siguientes términos. El idealismo del siglo XXI era un movimiento coherente, que se hacía cargo del problema fundamental de la filosofía –es decir, ser un pensamiento de la totalidad–. Para lograrlo, sin embargo, debía formular la hipótesis acerca del papel del pensamiento respecto de la realidad. Esto se encontraba favorecido por la falacia trascendental, es decir, la confusión entre la ontología y la epistemología. Con lo posmoderno las cosas van en otra dirección y se activa la que yo propongo llamar "falacia hermenéutica", la confusión entre la relevancia axiológica de algo (el lenguaje es importante, la historia y el sujeto son importantes, y aún más importante es un techo que nos cobije y la posibilidad de enlazar el almuerzo con la cena) y la relevancia ontológica. El lenguaje, el pensamiento, la historia, cuentan respecto de la realidad (¿y quién podría negarlo?) por lo que son constitutivos de la realidad (y esto es simplemente absurdo). Fue así que un grupo de onomaturgos se transformó en un grupo de demiurgos. Si valiera el peor argumento del mundo, no sólo las leyes de Newton no eran verdaderas antes de que Newton las descubriera[35]

[35] Que es la tesis de Heidegger en *El ser y el tiempo*. "Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran 'verdaderas'; de lo cual no se sigue que fueran falsas... Que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein. Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes".

(si existiera sólo la relación, la falta del sujeto Newton implica también la falta del objeto leyes de Newton), sino que los objetos a los que tales leyes se refieren, tendrían una existencia altamente problemática.[36] Que es el mismo resultado al que, como hemos visto, llegaba Gentile, sólo que de una manera mucho menos evidente.

En el mundo analítico, la intuición realista según la cual una proposición es verdadera o falsa independientemente del hecho de que nosotros sepamos o podamos saber cómo son las cosas, es decir (en mis términos), la distinción entre ontología y epistemología, ha sido retomada con fuerza, en los años setenta del siglo pasado, por Saul Kripke[37] y Hilary Putnam.[38]

Sin embargo, se trataba de una situación muy distinta de la que se hallaba presente en el mundo continental. En la filosofía continental, en efecto, el antirrealismo tenía un contenido político. Sostener que la realidad depende de manera decisiva de la acción de los sujetos significa (como explícitamente propusieron Foucault o Vattimo) enunciar el principio de una interpretación del mundo que era al mismo tiempo una transformación del mundo; nada similar había en la tradición analítica que, justamente –como hemos visto–, nacía de una reacción realista y de sentido común en contra del idealismo y que, por lo tanto, no fue más allá hasta sostener que el "poder" o "el sujeto" pueden ser constitutivos de la realidad.

Realismo del siglo XXI

Como lo recuerda Markus Gabriel,[39] la acuñación del término "nuevo realismo" tiene una fecha exacta, el 23 de junio de 2011 a las 13.30 horas en un restaurante de Nápoles. Markus estaba proyectando un

[36] Lo real puede muy bien ser una cosa en sí. De ello no se desprende en lo más mínimo que esta cosa en sí no tenga efectos, y sobre todo que exista y tenga las propiedades que tiene independientemente de nuestro conocimiento. Desarrollo este punto en mi ensayo "Ding an Sich", en M. Gabriel, W. Hogrebe y A. Speer, *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*, Berlín, DeGruyter 2015.

[37] S. Kripke, "Naming and Necessity", en G. Harman y D. Davidson (coords.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht y Boston, 1972, después en Blackwell, Oxford, 1980

[38] H. Putnam, "The meaning of 'meaning'", en *Philosophical Papers II*, Londres, Cambridge University Press 1975, pp. 215-271.

[39] *Por qué el mundo no existe*, traducción española anunciada en editorial Océano para 2016.

congreso internacional sobre las nuevas tendencias de la filosofía, y yo le propuse que lo llamara "New Realism", porque me parecía que, luego del prevalecer antirrealista de la posmodernidad, la iniciativa estaba regresando al realismo. Expuse mis tesis sobre el nuevo realismo en un breve artículo[40] y en otro escrito más extenso,[41] y se abrió un debate cuyas primeras etapas se pueden reconocer en tres congresos: en Nueva York,[42] Turín[43] y Bonn,[44] a los que le siguió la publicación de mi *Manifesto del nuovo realismo*,[45] del volumen colectivo coordinado junto con Mario de Caro, *Bentornata Realtà*,[46] y luego de un intenso debate internacional, tanto que se volvió ya, en 2013, uno de los temas del congreso mundial de filosofía de Atenas.[47] Que la acogida haya sido tan amplia demuestra que los tiempos estaban maduros también en la filosofía continental. Para entender de qué

[40] *Il ritorno del pensiero forte* (título de la redacción), "La Repubblica", 8 de agosto de 2011. <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/08/08/il-ritorno-al-pensiero-forte.html>.

[41] "Nuovo realismo", *Rivista di Estetica*, 48, 2011, pp. 69-93 y "Nuovo Realismo FAQ", *Nóema*, 2, 2011.

[42] "On the Ashes of Post-Modernism: A New Realism?", Istituto Italiano di Cultura, 7 de noviembre de 2011, con la participación de Akeel Bilgrami, Ned Block, Paul Boghossian, Petar Bojani, Giovanna Borradori y Mario de Caro, *Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Hillary Putnam, Riccardo Viale*.

[43] "Nuovo realismo: una discussione aperta", Fondazione Rosselli, 5 de diciembre de 2011, con la participación de Mario de Caro, Paolo Flores d'Arcais, Roberta de Monticelli, Massimo Dell'Utri, Umberto Eco, Costantino Esposito, Maurizio Ferraris, Miguel Gotor, Andrea Lavazza, Diego Marconi, Armando Massarenti, Massimo Mori, Stefano Rodotà, Riccardo Viale y Alberto Voltolini.

[44] *Prospects for a New Realism*, Universidad de Bonn, 26-28 de marzo de 2012, con la participación de Jovan Babi, Akeel Bilgrami, Paul Boghossian, Petar Bojani, Mario De Caro, Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Werner Gephart, Lewis Gordon, Andrea Kern, Susan Haack, Diego Marconi, Stefano Poggi, Hilary Putnam, John Searle, Pirmin Stekeler-Weithofer, Dieter Sturma.

[45] Después traducido en Chile (Ariadne), Francia (Hermann), Alemania (Klostermann), España (Biblioteca Nueva), Estados Unidos (SUNY Press), Suecia (Daidalos). Ulteriores desarrollos de mis posiciones pueden encontrarse en *Realismo positivo*, Turín, Rosenberg & Sellier 2013 y en *Introduction to New Realism*, Londres, Bloomsbury, 2014.

[46] M. de Caro-M. Ferraris (coords.), *Bentornata realtà*, Turín, Einaudi, 2012, con contribuciones de A. Bilgrami, M. De Caro, U. Eco, M. Ferraris, M. di Franesco, M. Recalcati, C. Rovane, H. Putnam y J. Searle.

[47] "New Realism: Philosophy in a Cosmopolitan Sense" – XXIII World Congress of Philosophy, Atenas, 4-10 de agosto de 2013. Graham Harman sostuvo 68 conferencias internacionales sólo en 2014 (y se propone no repetir esta experiencia).

manera esta nueva madurez se haya dado, será oportuno dar cuenta de una breve nota acerca de la prehistoria del nuevo realismo.

Cuando comencé, en la primera mitad de los años noventa,[48] a criticar al ambiente hermenéutico y posmoderno en el que me había formado, había arrancado de algo que no parecía nombrable: la percepción. Porque, precisamente, si el ser que puede comprenderse es el lenguaje, si nada existe fuera del texto, entonces la percepción propiamente no existe, y no posee autonomía alguna, es sólo el dócil feudo de los esquemas conceptuales. Recuperar el sentido de la estética como aisthésis fue, pues, el primer paso de mi realismo. El segundo fue trazar una diferencia entre ontología y epistemología. El tercero fue elaborar una teoría realista del mundo social. El cuarto fue suministrar una ontología realista general, y se trata del proyecto en el cual me encuentro trabajando actualmente.[49]

Un primer *annus mirabilis* de la prehistoria del nuevo realismo puede ser marcado en 1997, en el cual -junto al panfleto de Alain Sokal y Jean Bricmont, que criticaba el abuso posmoderno de la ciencia,[50] sale Kant y el ornitorrinco[51] de Eco, que (nos dijimos entonces con estupor)[52] objetaba respecto de Kant perplejidades muy

[48] "Actualmente el filósofo italiano Maurizio Ferraris ha sido el primer filósofo continental en profesar una posición realista, desde los primeros años noventa del siglo pasado". G. Harman, prólogo a M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, SUNY Press, 2014, ix-xii, ix.

[49] Cf., para las etapas principales del recorrido, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, Bompiani, 1988, 2a. ed., 2008; *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, 1997, n. ed. 2011 (con un epílogo en el que se narra mi giro de la hermenéutica hacia el realismo); *Experimentelle Ästhetik*, Viena, Thuria y Kant, 2001, *Il mondo esterno*, Milán, Bompiani, 2001 (2a. ed., 2012); *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2009. Cf. además, "L'immaginazione come idealizzazione intraestetica nella *Critica della ragion pura*", *Rivista di Estetica*, 42, 1993, pp. 55-67, *Analogon rationis*, Milán, Pratica Filosofica, 1994; *L'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 1998; *Goodbye Kant! Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milán, Bompiani, 2004; *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milán, Bompiani, 2010. Para una descripción de conjunto, cf. "Autopresentazione", en D. Antiseri y S. Tagliagambe, *Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milán. 2009, pp. 226-235. Para una recuperación del problema de la percepción como problema filosófico véase igualmente la nueva serie de la *Rivista di Estetica* primero coordinada por mí, y después dirigida a partir de 1996.

[50] A. Sokal y J. Bricmont, *Fashionable Nonsense*, Nueva York, Picador, 1997.

[51] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani, 1997.

[52] U. Eco, M. Ferraris y D. Marconi, "Lo schema del cane", *Rivista di Estetica*, 8, 1998, pp. 3-27

semejantes a las que manifestaba yo en *Estética racional* y que Diego Marconi articulaba en *Lexical Competence*.[53] Aún así, el clima permanecía como profundamente antirrealista. Jean Baudrillard había declarado que la guerra del golfo era una ficción mediática,[54] Richard Rorty[55] y Joseph Ratzinger[56] podían argumentar acerca de la superioridad de la solidaridad sobre la objetividad, Ian Hacking tenía motivos para ironizar sobre la cantidad de objetos (incluida la enfermedad, la naturaleza y los *quarks*) que, según los posmodernos, serían el fruto de una construcción social,[57] Malcolm McDowell reponía un kantismo particularmente idealista[58] y Karl Rove, consejero del presidente George Bush Jr., podía sostener que Estados Unidos, en cuanto imperio, podían crear una realidad apropiada para él.[59]

Al inicio del nuevo siglo, empero, comenzaron a surgir muchas otras posiciones de gran originalidad y relevancia teórica, que se pueden (provisionalmente) colocar bajo el título de "realismo especulativo".[60] En este marco, fue pionera la reflexión de Manuel DeLanda,[61] pero principalmente la reelaboración realista de la filosofía de Heidegger propuesta por Graham Harman.[62] Y es así que un segundo *annus mirabilis* en la prehistoria del nuevo realismo es el año 2006, cuando se publican cuatro libros destinados a una amplísima

[53] D. Marconi, *Lexical competence*, Cambridge, The MIT Press, 1997.

[54] J. Baudrillard, *Le crime parfait*, París, Galilée, 1995.

[55] R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[56] J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milán, 1992, pp. 76-79.

[57] I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999.

[58] J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1994. Para una crítica me permito remitir a mi "Mente e mondo o scienza ed esperienza?", en *Rivista di Estetica*, nún. 12, 2000, pp. 3-77.

[59] R. Suskind, "Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush", en *The New York Times Magazine*, 17 de octubre de 2004.

[60] Cf. L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (coords.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press 2011; P. Gratton, *Speculative Realism. Problems and Prospects*, Bloomsbury, 2014; S. De Sanctis-V. Santarcangelo, "The Coral Reef of Reality: new philosophical realisms", posfacio a M. Ferraris, *Introduction to New Realism*, Londres, Bloomsbury, 2015.

[61] Manuel DeLanda *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002.

[62] Harman, *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, Open Court, 2005

discusión, la metafísica de Quentin Meillasoux,[63] la epistemología de Paul Boghossian.[64] la hermenéutica de Günter Figal.[65] la teoría social de Manuel de Landa[66] y la filosofía de la naturaleza de Iain Hamilton Grant.[67] Desde aquí llegamos hasta abril de 2007, cuando en el Goldsmiths College de la University of London, en el que intervinieron Graham Harman, Quentin Meillasoux, Iain Hamilton Grant y Ray Brassier,[68] de la American University of Beirut, se dio el primer encuentro entre los realistas especulativos. El moderador fue Alberto Toscano. Un segundo encuentro (sin Meillasoux y Alberto Toscano entre los ponentes) tuvo lugar el 24 de abril de 2009 en la Universidad de Bristol. En este mismo período, se comienza a hablar de "ontología orientada al objeto",[69] casi como una resurrección de la teoría del objeto del filósofo austriaco Alexius Meinong (1853-1920)[70] quien por otra parte justo en ese periodo conoce un relanzamiento, hasta que un congreso internacional en París, en 2014, marcará el encuentro entre el nuevo realismo, el realismo especulativo, y las componentes realistas de la fenomenología y de la filosofía analítica.[71]

[63] Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Seuil, 2006.

[64] P. Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 2006. Sobre estos mismos temas, véase también el ensayo de D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Turín, Einaudi, 2007.

[65] G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tubinga, Mohr, 2006.

[66] Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Nueva York, Continuum, 2006.

[67] Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Nueva York, Continuum, 2006.

[68] Cf. R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Londres, Palgrave Macmillan, 2007.

[69] G. Harman, *The Quadruple Object*, Arlesford, Zero Books, 2010; L. R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011; T. Garcia, *Forme et objet*, París, Presses Universitaires de France, 2011.

[70] A. Meinong, *Untersuchungen über Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, Barth, 1904.

[71] "Nouveaux Réalismes. A partir du Manifesto du nouveau Réalisme de Maurizio Ferraris", París, École des Hautes Études en sciences sociales, 4-6 de diciembre, de 2014. Con la participación de Armen Avanessian, Andrea Bellantone, Jocelyn Benoist, Petar Bojanic, Barbara Carnevali, Emanuele Coccia, Mario de Caro, Sarah de Sanctis, Raffaele Donnarumma, Pascal Engel, Maurizio Ferraris, Tristan Garcia, Markus Gabriel, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Anna Longo, Cathérine Malabou, Gloria Origgi, Claude Romano, Vincenzo Santarcangelo.

El futuro del realismo

De la prehistoria y de la historia vengamos al presente y, si es posible, al futuro, a lo que yo definiría un tanto derridianamente como "realismo por venir". El 20 de febrero de 2015 se llevó a cabo en Amsterdam el congreso "el futuro del realismo", en el que participé junto con Harman, el filósofo francés Tristan Garcia y el filósofo argentino Gabriel Catren, y en la mesa redonda final se discutió acerca de lo que sería el realismo del futuro. La impresión común es que habrá muchos realismos, en conflicto entre ellos y que en un cierto momento regresaría un idealismo, pero más fuerte y equipado que el idealismo del siglo XX. Luego de haberse dado el giro realista, se vuelve evidente que hay al menos tres modos en que podemos entenderlo.

El primero es el realismo negativo que encarna la necesaria objeción de sentido común al constructivismo y suministra una base mínima para la posibilidad del trabajo filosófico.[72] Se trata de un elemento esencial para una filosofía seria, que por lo que me concierne he tratado de capturar con la noción de "inemendabilidad". Si en verdad el mundo fuera el resultado de una construcción conceptual, si el sujeto y el objeto no existieran, y existiera sólo la relación, no se entiende cuál es la razón por la cual los objetos opongan tanta resistencia a los sujetos. Cierto, podemos responder como en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte que un yo infinito opone un no-yo finito a un yo finito, y es una respuesta que merece ser tomada en consideración. Desgraciadamente, si hay una característica universalmente válida compartida en el antirrealismo del siglo XX es el rechazo de lo infinito, por lo tanto no se ve cómo esta posición pueda resultar aceptable.

El segundo es el realismo neutro,[73] que es ejemplarmente el de Markus Gabriel: existir es existir en un campo de sentido. Este campo de sentido está constituido tradicionalmente por autores de formación analítica, como Putnam, Boghossian y De Caro, por su referencia a la ciencia, entendiéndose, sin embargo, no en sentido

[72] Cf. U. Eco, "Di un realismo negativo", en M. de Caro-M. Ferraris (coords.), *Bentornata realtà*, cit.

[73] Cf. M. Gabriel, "Neutraler Realismus", en *Philosophisches Jahrbuch*. La contribución de Gabriel puede leerse en inglés en el ya citado fascículo de "The Monist" sobre el nuevo realismo.

reduccionista. En autores de formación continental, como Meillasoux y Gabriel, tiene caracterizaciones distintas. Para Meillasoux, el sentido es dado por una evocación a la matemática (de acuerdo con la ontología del maestro de Meillasoux, Alain Badiou). Para Gabriel, en cambio, en lo que en última instancia es una reactivación de la tradición hermenéutica, el sentido es un rasgo propio de la existencia humana. Éste es un punto que se articula con gran riqueza de argumentos en *Por qué el mundo no existe* y que indica la fundamental pertenencia de Gabriel a una reflexión de corte heideggeriano.[74] Respecto de ella, mi única duda es que hacer depender la existencia del sentido es una pretensión excesiva. Puede haber existencia sin sentido, y la vida de cada uno puede ser una demostración de esta circunstancia. La decisión de Heidegger de hacer coincidir la existencia con el sentido, como cuando, en el curso sobre los Principios fundamentales de la metafísica, sostiene que sólo el ser humano tiene un mundo y es constructor de mundo, mientras que el animal es pobre de mundo y la piedra no tiene un mundo, parece descuidar el hecho de que –sin detenernos en la riqueza de mundo del animal y de la piedra– también un ser humano puede ser pobre de mundo (la clase obrera de la época de Dickens) o ser privado del mundo (la humanidad que fue exterminada en Auschwitz) sin que por ello sea inexistente.

Finalmente, hay un realismo positivo, en el que entra la reflexión de Harman y en el que me siento inclinado a insertar también mi trabajo. Su punto de partida es una observación muy simple. Tenemos infinitas pruebas de la coexistencia, al interior de un mismo ambiente, de seres muy distintos entre ellos por esquemas conceptuales, aparatos perceptivos, conocimientos y habilidades. Esta interacción (porque se trata antes que nada de un actuar, más que de un saber) no puede ciertamente depender de las hipotéticas epistemologías de los seres incluidos en el ambiente; y, ya que esta interacción no está únicamente destinada al fracaso (como sería en la hipótesis de un realismo puramente negativo), debemos necesariamente concluir que lo real está dotado de una positividad autónoma que vuelve

[74] M. Gabriel, "Is Heidegger's 'Turn' a Realist Project?", en D. D'Angelo y N. Mirkovic (cords.), *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, fascículo especial "New Realism and Phenomenology", pp. 44-73 (el volumen incluye contribuciones de J. Backman, J. Benoist, M. Bosnic, M. Ferraris, G. Figal, F. Fraisopi, S. Fumagalli, S. Gourdain, I. Kara-Pesic, T. Keily y V. Palette).

posibles estas interacciones y luego, en un proceso de emergencia, de prestaciones complejas y de conocimientos.

Por lo que me concierne, se vuelve legítima –al menos como proyecto– la hipótesis de un realismo trascendental[75] no menos ambicioso que el idealismo trascendental, como suma del realismo negativo y el realismo positivo, ya que (invirtiendo la posición del idealismo trascendental) la realidad se presenta como la condición de posibilidad del conocimiento. En este sentido, el realismo positivo puede recuperar la tradición del emergentismo[76] (el pensamiento como emergencia desde la realidad, por oposición a la perspectiva del constructivismo, que ve en la realidad la construcción del pensamiento) y del ecologismo (el ambiente como ámbito de interacción entre seres dotados de esquemas conceptuales y de aparatos perceptivos distintos),[77] y se presenta como una teoría general del proceso de emergencia que, partiendo de la organización de la vida animal,[78] se aventura hasta la formación del pensamiento[79] e incluye finalmente a la normatividad y a la motivación.[80]

[75] Esbocé este proyecto en "Transcendental Realism", *The Monist*, fascículo especial sobre el nuevo realismo, cit.

[76] El emergentismo, es decir la doctrina según la cual unas entidades surgen de entidades más fundamentales y que son irreductibles a ella (por ejemplo, la mente respecto del cerebro) fue teorizada a principios del siglo XX por el filósofo australiano Samuel Alexander (1859-1938) en *Space, Time, and Deity* (Londres, Macmillan 1920, 2 vols.) y por el filósofo inglés Charlie Dunbar Broad (1887-1971) en *The Mind and Its Place in Nature* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1925), para luego ser lanzado nuevamente a fin de siglo por parte de numerosos autores, entre los cuales está D. M. Armstrong ("Emergence and Logical Atomism", en *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 152-153).

[77] De acuerdo con la perspectiva elaborada por el perceptólogo americano J.J. Gibson en *An Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton-Mifflin, 1979 y desarrollada en ámbito ontológico por el filósofo inglés Barry Smith, cf. "Objects and Their Environments: From Aristotle to Ecological Ontology", en Frank, A., Raper, J. and Cheylan, J.-P. (eds.), *The Life and Motion of Socio-Economic Units*, Londres: Taylor and Francis, 2001, 79-97, e Id., "Toward a Realistic Science of Environments", *Ecological Psychology*, 21 (2), 2009, pp. 121-130.

[78] B. Hölldobler y E. O. Wilson, *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2010.

[79] D. C. Dennett, "Darwin's 'strange inversion of reasoning'", en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 106, Suppl. 1 (16 de junio de 2009), pp. 10061-10065.

[80] Me permito remitir a mi "Total Mobilization", en *The Monist* (fascículo especial sobre la documentalidad), 97, 2, 2014, pp. 201-222.

Un punto está claro. De manera distinta del nuevo realismo del siglo XX, que nació demasiado pronto, el del XXI tiene fuertes razones para esperar de él desarrollos que, ya hoy en día, se encuentran más ramificados y ricos de lo que había conocido su predecesor. Además posee una ventaja histórica. Como lo recordaba más arriba, el nuevo realismo del siglo XX se presentó como una respuesta al idealismo menos potente y estructurada de la que estaba representada por la naciente filosofía analítica. Un siglo más tarde, la situación ha cambiado profundamente. Por un lado, la filosofía analítica está atravesando un periodo de reflexión[81] y de renovación que la vuelve más dispuesta respecto de la filosofía continental. Por otro, la filosofía continental no se resigna ya a ser el comentario de la tradición (¡por el que verdaderamente no existe nada fuera del texto!) y se encuentra nuevamente abierta a la argumentación y a la ontología.[82] El 18 de enero de 1895, en Viena, Franz Brentano daba la conferencia "Las cuatro fases de la filosofía y su estado presente".[83] La idea era que la filosofía estuviera sujeta a *corsi e ricorsi*.* La primera fase es de rápido progreso, dictado por un interés puramente teorético, por una parte y, por otra, por una apertura científica a la riqueza de los casos empíricos. La segunda es de interés práctico, donde la investigación de la naturaleza y la búsqueda de la verdad están caracterizadas por motivos de utilidad social y de filosofía aplicada. La tercera es de escepticismo. Ya que los intereses humanos no se ven satisfechos por la exclusiva focalización práctica, prevalece un difuso escepticismo respecto de las posibilidades cognoscitivas del ser humano. La cuarta fase es de misticismo. Una reacción hiperbólica al escepticismo caracterizada por la invención de nuevos métodos y por el descubrimiento de nuevos poderes, que parecen poder crear nuevos tipos de conocimientos (y aquí se tiene la impresión de que tiene que ver con el posmodernismo). Pero luego la rueda vuelve al inicio. Nuevo realismo, luego nueva primacía de lo práctico, nuevo escepticismo, nuevo misticismo... Se tiene la impresión de que parece que todo vuelve como antes, pero no es así. Todo vuelve, pero de manera distinta.

[81] Peter Unger, *Empty Ideas. A Critique of Analitic Philosophy*, Oxford, UP, 2014.

[82] El nuevo realismo ha implicado una recuperación del compromiso ontológico en el área hermenéutica. Cf. el *Manifiesto del nuevo realismo analógico* de Mauricio Beuchot y José Luis Jerez (Buenos Aires, Círculo Herméneutico, 2013) y *El giro ontológico*, de José Luis Jerez, 2015, con contribuciones de R. Cadus, N. Conde Gaxiola, S. De Sanctis, F. Arenas-Dolz, M. Beuchot, M. Ferraris, J.A. Gómez García, J. E. Gonzalez, E. M. Gonzalez Lopez, L. E. Primero Prinos, S. Santasilia. El Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó "Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo". Me permito remitir igualmente a mi "Un nuevo enfoque realista a la hermenéutica", *Cuadernos de Epistemología*, núm. 6, Editorial de la Universidad del Cauca, 2014, pp. 75-79.

[83] F. Brentano, "Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand", ahora en Id., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand: nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*, Hamburg, Meiner, 1968. Un amplio comentario y una traducción del texto de Brentano puede encontrarse en B.M. Mezei y B. Smith, *The Four Phases of Philosophy*, Ámsterdam, Rodopi, 1998.

* "*Corsi e ricorsi*", en italiano, en el sentido que le da Vico en *La scienza nuova*. [N. del T.]

Brentano fue el último filósofo antes de la escisión entre analíticos y continentales. Las cosas cambian en la generación siguiente: el filósofo inglés Michael Dummett[84] escribió que el pensamiento de Frege (como autor canónico de la filosofía analítica) y el de Husserl (como autor canónico de la filosofía continental) en el origen son muy cercanos, como ocurre con las fuentes del Rin y del Danubio cuyas desembocaduras no son menos distantes que el Mar del Norte y el Mar Negro (y, podríamos agregar, mientras que el Rin desemboca en un estuario bastante regular, el Danubio se empantana en un delta pantanoso, que podría ser una buena alegoría de muchos resultados de la filosofía continental).

No sería la primera vez en la historia de la filosofía en que dos tradiciones filosóficas dejan de comunicarse entre sí: el siglo XVIII presenta una situación en muchos sentidos afín y es el primer resultado de una fractura debida al abandono del latín como lengua filosófica común. Aunque solamente el único resultado del nuevo realismo fuera la superación de este cisma, los nuevos realistas tendrían motivos para estar contentos y sus herederos, realistas o idealistas, se encontrarán con una situación filosóficamente más estimulante que la división en bloques que caracterizó a buena parte del siglo XX.

Traducción de Eduardo González Di Pierro.

[84] M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988

CONTINGENCIA Y ABSOLUTIZACIÓN DEL UNO

QUENTIN MEILLASSOUX[1]

El tema de mi intervención va a concernir a la cuestión de una posible reactivación contemporánea de la noción de absoluto. La noción de absoluto que intentaré defender ante ustedes es una versión especulativa, teórica, pero distinta de las formas canónicas a través de las cuales la concebimos habitualmente. Esta exigencia está motivada no por consideraciones generales sobre el valor del proceso especulativo, sino por un problema preciso cuya formulación no comporta en sí misma una dificultad especial pero que me parece hoy disminuida en cuanto a su importancia y a su propio desafío. Este problema constituye lo que puede llamarse una antinomia, y que llamo, por razones que expondré en un instante, la antinomia de la ancestralidad. El objetivo de esta conferencia consistirá, por una parte, en la exposición de esta antinomia, y por otra, en el esbozo de una respuesta posible a la misma. Respuesta que, como veremos, pasa primero por un pensamiento contemporáneo de lo absoluto y luego por un examen de la noción de unidad entendida no como unidad de una cosa sino como unidad del signo. Todos estos puntos se aclararán en la exposición.

1. LA ANTINOMIA DE LA ANCESTRALIDAD

Partamos de un hecho, y más específicamente de un dato del conocimiento, ligado al estado contemporáneo de las ciencias experimentales: la capacidad de las ciencias llamadas de datación de restablecer, aunque sea en calidad de hipótesis revisables, una trama temporal que incluye acontecimientos anteriores a la aparición de la vida en la tierra. Los procedimientos de datación eran relativos cuando con-

[1] Conferencia dada en La Sorbona en el coloquio organizado por la Universidad de París-1, sobre "Metafísica, ontología y henología", el 16 de marzo de 2007.

sistían únicamente en datar fósiles, unos en relación con otros, especialmente mediante el estudio de las profundidades relativas de los estratos rocosos de donde eran desenterrados. Las dataciones se volvieron "absolutas" a partir del momento en que se aplicaron técnicas capaces de determinar la fecha efectiva de los objetos medidos. Estas técnicas generalmente se apoyan en la velocidad constante de desintegración de los núcleos radioactivos, así como en las leyes de termoluminiscencia que permiten aplicar técnicas de datación a la luz emitida por las estrellas.

Creo que, más allá de la dificultad técnica de las disciplinas particulares, este hecho científico le plantea al filósofo una pregunta que, esta vez, lo releva de su competencia propia, y que formularé de la manera que sigue. Llamaré "acontecimientos ancestrales" a todos los acontecimientos cuya datación supone ser anterior a la aparición de la vida sobre la Tierra: por ejemplo, la acreción de la Tierra designa el periodo de formación del globo terrestre hace aproximadamente 4.5 millones de años. Llamaré "tiempo ancestral" al tiempo cuya cronología establecida científicamente comprende los acontecimientos ancestrales y los eventos posteriores a la aparición del hombre: un tiempo del universo físico en el cual la aparición de la vida y de la humanidad constituyen los hitos de una cronología que los contiene y los excede.

La pregunta de la que parto es, entonces, la siguiente: ¿en qué condiciones precisas puede una filosofía conferir sentido a enunciados sobre acontecimientos ancestrales (llamémosle por comodidad: enunciados ancestrales) y al tiempo de las dataciones? O para decirlo más precisamente: ¿podemos pensar el sentido de los enunciados ancestrales sin recaer en el realismo ingenuo o en la hipóstasis del sujeto?

Expliquemos el sentido del problema. En una primera aproximación, se formula de manera simple, por así decir, ingenua. La ciencia nos habla de un tiempo que habría precedido no solamente a la relación de la conciencia con el mundo, sino a toda relación con el mundo conocido, a toda forma de vida. Pero desde Hume y Kant todo filósofo sabe bien que la idea de un conocimiento de las cosas en sí, supone que éstas existen de modo absoluto, es decir, independientemente del sujeto y sin relación con él. Todo filósofo sabe que esta concepción del conocimiento depende de un realismo dogmático "perimido", según la expresión de Kant.

En la filosofía moderna, el antirrealismo está constituido por filosofías múltiples, disímiles y a veces violentamente opuestas entre sí. Pero creo que todas comparten un diagnóstico común concerniente al realismo: su absurdidad intrínseca que se calificaría hoy de contradicción pragmática o performativa. Un realista es, en el fondo, alguien que pretende pensar lo que hay cuando no hay pensamiento. Es alguien que no deja de hacer lo contrario de lo que dice y hace: dice pensar un mundo en sí, independiente del pensamiento, pero diciéndolo, sólo habla del mundo que es dado en su pensamiento, un mundo dependiente de nuestra relación con el mundo. Resulta entonces vano creer que podríamos "salir de nosotros mismos" para observar a qué se parece el mundo (incluso si es aún un mundo) mientras que nadie lo observa. Del mundo no conozco más que lo que está siempre ya correlacionado a los diversos actos de pensamiento que son los míos.

Llamaré "realismo ingenuo" a todo realismo que desarrolle sus proposiciones sin tener conciencia de esta objeción (simple, pero en apariencia fatal) de la contradicción pragmática comprometida en su discurso. Supongamos que negásemos toda forma de realismo en razón de esta contradicción pragmática a la cual parece condenada. ¿Cómo comprender entonces el tiempo diacrónico de las ciencias que parece contener en él los acontecimientos anteriores a nuestra relación con el mundo, aparentemente independientes de nuestro vínculo con él? Supongamos además que nos prohibiéramos toda absolutización del sujeto. Ésta consistiría en sostener que los acontecimientos ancestrales fueron dados a un sujeto, pero a un sujeto eterno, a un testigo ancestral y divino que habría hecho del universo en su totalidad el correlato de su relación con el mundo. En suma, pongamos por hipótesis que sólo conocemos sujetos inscritos en el cuerpo y no perennes y desencarnados. ¿Cómo dar cuenta, de acuerdo con nuestra doble negativa (contra el realismo ingenuo y contra la hipóstasis del sujeto), del tiempo de las dataciones? Y, ante todo, ¿de qué manera la ancestralidad plantea un problema particular al antirrealismo?

En efecto, los acontecimientos ancestrales no estarían dados de forma directa o manifiesta (absolutamente dados) sino como intrínsecamente incompletos. Un acontecimiento no dado directamente en la experiencia o incluso no dado del todo, no plantea un problema al antirrealismo. Esto es por el uso de los contrafácticos: decir

que un vaso se rompió mientras yo estaba ausente, quiere decir que lo habría visto caer si hubiera estado presente. ¿Podemos decir de igual manera que el tiempo ancestral exhibe de forma indirecta los acontecimientos que habrían tenido tal o cual aspecto si un observador hubiera podido verlos y salir así de nuestra dificultad? No, no en el caso de los acontecimientos ancestrales, y esto porque el problema es que estamos tratando con un tiempo en el cual parece haber surgido la relación misma con el mundo. No estamos frente a lo dado incompleto, estamos frente a la incompletud de toda donación a la aparición de la donación misma. Estamos frente a un acontecimiento altamente absurdo para el antirrealismo: la relación con el mundo, inscrita, hipotéticamente, en los cuerpos y que aparece al mismo tiempo que esos cuerpos, se da en el tiempo ancestral como un acontecimiento aparecido en el mundo, en un mundo que la excede por todas partes; y no salimos de la dificultad, si somos kantianos, diciendo que aparecieron en tal tiempo sólo cuerpos y conciencias empíricas pero no sujetos trascendentales por ejemplo, no salimos de la dificultad invocando la diferencia de lo empírico y de lo trascendental porque, una vez más, a menos de que se hipostasie el sujeto, no existe sujeto trascendental sino inscrito en una conciencia empírica, encarnada. Fuera del cuerpo no hay sujeto, fuera del sujeto no hay relación con el mundo; pero fuera de la relación con el mundo que lo precede, el mundo ya es mundo. Parece entonces que todo antirrealismo se arriesga a destruir el sentido de los enunciados ancestrales si intenta insertarlos en su régimen de pensamiento: los enunciados ancestrales aparecen como irremediablemente realistas, plantean una realidad absoluta que se da independiente de nosotros. Tal es el problema de la ancestralidad.

Creo que se puede formular este problema como una antinomia bajo la forma de dos razonamientos de apariencia rigurosa, pero opuestos en sus conclusiones: *a*] el realismo es imposible ya que está sometido a una contradicción pragmática, *b*] el antirrealismo es perjudicial, porque nos impide aprehender la capacidad de las ciencias que hablan de la ancestralidad. Insisto sobre el hecho de que el problema de la ancestralidad no constituye, por sí solo, una refutación del antirrealismo, porque se podría decir que es también una refutación del realismo, ya que ambas tesis, realista y antirrealista, se hallan aquí en dificultades por el carácter en apariencia irrefutable de la opción que les hace frente.

Mi preocupación es entonces la siguiente: ¿se puede resolver esta antinomia, sin quedarse sólo en las palabras y no sólo para "intimidar la dificultad", es decir, para aplastarla bajo el peso de una tradición filosófica existente, destacando la ingenuidad supuesta del problema respecto al grado de elaboración de tal fenomenología o de tal filosofía trascendental? ¿Se puede, sobria y claramente, responder este problema?

Las dos vías más simples para salir de esta antinomia, lo vemos inmediatamente, consistirían en falsificar sus proposiciones: ya sea exhibiendo una interpretación satisfactoria de los enunciados ancestrales en los términos de un antirrealismo específico, ya sea constituyendo un realismo no-ingenuo, que llamaré especulativo, capaz de superar la objeción de la contradicción y de fundar el valor absoluto, no relativo a nuestra relación con el mundo, de la descripción científica de la ancestralidad.

No dudo que la primera vía será preferida por más de un filósofo contemporáneo. No dispongo aquí del tiempo necesario para valorar más en detalle las dificultades, a mi juicio, irremediables, de tal opción. Me contentaré con presentar y defender aquí la tesis siguiente: existe una vía realista y no-ingenua de resolución del problema de la ancestralidad. Esta vía implica la posibilidad de un conocimiento especulativo, un conocimiento del mundo no-relativo a nuestra sola relación con el mundo, un conocimiento de una realidad absoluta capaz de superar la contradicción pragmática inherente a todo realismo ingenuo.

Es pues una metafísica lo que está aquí en cuestión, en el sentido amplio de un conocimiento especulativo, pero vemos también de qué manera esta metafísica va a enfrentar la cuestión del uno, y más especialmente, del uno matemático. Pues se trata de fundamentar racionalmente, para una resolución realista del problema de la ancestralidad, el valor de la descripción matematizada del mundo por la cual la ciencia experimental restituye los acontecimientos del tiempo de las dataciones. Para resolver este problema no estamos obligados a conferir valor absoluto a las llamadas cualidades secundarias. Se trata de percepciones cualitativas sobre las cuales sería aventurado afirmar que existían antes de toda vida terrestre. Queremos, en cambio, fundamentar el alcance absoluto de las descripciones matemáticas de lo real por las cuales es reconstituido en el pensamiento lo que nos precedía. Creo que esta cuestión, que pasa, como se verá, por la absolutización de la unidad está, a mi juicio, en la fuente del discurso matemático mismo: la unidad del signo y más especialmente del signo desprovisto de sentido.

No podré más que esbozar aquí una investigación que, aun hoy, está lejos de ser desentrañada, pero pienso que esta empresa consiste en la reactivación del espíritu cartesiano frente al espíritu kantiano: se trata de fundar en la razón el valor absoluto de las reconstituciones matemáticas de lo real, a título de hipótesis, en efecto, revisables pero cuyo sentido es intrínsecamente realista y no trascendental.

2. EL CORRELACIONISMO

Voy a comenzar exponiendo un modelo general de antirrealismo que no pretenderá en absoluto reconstituir en su riqueza las diversas filosofias no realistas de la modernidad, sino que permitirá destacar los dos argumentos fundamentales, a mi juicio, necesarios y suficientes para constituir un antirrealismo consecuente y radical.

A este modelo lo llamo correlacionismo. El correlacionismo aspira a modelizar la mayoría de las empresas contemporáneas de desabsolutización del pensamiento. Se resume, como señalé, en dos decisiones del pensamiento: llamo a la primera el círculo correlacional y a la segunda la facticidad de la correlación.

Comencemos con la exposición del círculo correlacional.

Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento. El correlacionismo sostiene pues la imposibilidad de derecho, y no de hecho, de todo realismo metafísico. Esta imposibilidad se deja ver por la contradicción pragmática (o, si se prefiere, performativa) inherente

a toda afirmación realista dando lugar al tipo de enunciado siguiente: "sabemos lo que es el mundo en sí, es decir, el mundo existe de forma absoluta, tal como existe en sí mismo, lo aprehendamos o no". Declaración que no puede más que soportar una contradicción pragmática en el sentido de que eso sobre lo que pretende hablar y pensar de una entidad cualquiera en tanto que independiente del pensamiento, contradice por su acto –por su decir, por su pensar– el contenido de lo que dice, el contenido de lo que se piensa: no se puede discurrir y pensar más que de lo que ya ha sido dado a nuestra aprehensión.

En consecuencia, el correlacionismo plantea contra todo realismo que el pensamiento jamás pueda salir de sí mismo, que no podemos salir de nuestra piel –según una expresión de Rorty– para acceder a un mundo todavía no afectado por los modos de aprehensión de nuestra subjetividad. No podemos volvernos lo suficientemente rápidos como para descubrir a qué se parecen las cosas cuando no las miramos –no podemos sorprender por detrás a la "cosa en sí", como felizmente dijo Hegel– y desde entonces es absurdo proponerse conocer un mundo que no sea ya siempre el correlato de nuestra relación con el mundo. Jamás tenemos entonces acceso a un mundo en sí, un mundo puesto como absoluto, en el sentido primero de *absolutus*, es decir, un mundo desligado, desligado de toda representación del mundo: un mundo absoluto que no es relativo a nuestra relación con él. Por correlacionismo entiendo simplemente esta posición filosófica extremadamente difundida, que inmuniza al pensamiento contra todo "realismo ingenuo" (expresión casi redundante desde Kant), afirmando que no tenemos nunca acceso, en nuestros diversos modos de conocimiento de lo real, a cosas autónomas sino a correlaciones entre actos de pensamiento y objetos de pensamiento (se trate de un objeto en sentido estricto, o de algo no objetivable tal como el ser en tanto que ser). Y por "círculo correlacional" entiendo el argumento de la contradicción pragmática, supuesto comprometido en todo realismo: todo realismo descansa sobre un círculo vicioso de naturaleza pragmática, debido a que contradice sus tesis por el hecho mismo de sostenerlas.

A la luz del círculo correlacional, di una primera definición elemental de lo absoluto tal que, hoy en día, será extensamente refutada: lo absoluto, según una primera definición, sería el ser independiente del pensamiento, el ser como no relativo al pensamiento y, sin embargo, accesible al pensamiento en su independencia misma. Lo

absoluto es, en este sentido, lo pensable no relativo al pensamiento. Convengamos llamar "realismo" a tal visión de lo absoluto, sin hacerle decir aquí otra cosa a este término, que presenta el inconveniente de tener múltiples sentidos en el campo de la filosofia. El realista será considerado como el que pretende pensar lo que hay cuando no hay pensamiento, definición que exhibe la contradicción evidente de esa posición según el correlacionismo.

Ahora bien, como es precisamente esta visión realista de lo absoluto la que me propongo defender, debo hacer en seguida dos observaciones que me servirán más tarde.

Primera observación. Todo realismo así definido supone que el pensamiento es contingente: el pensamiento es contingente puesto que supone que es posible pensar un ser sin pensamiento. Se plantea entonces que no hay pensamiento necesariamente y siempre allí donde hay ser. Se supondrá, por ejemplo, que no hay pensamiento más que instanciado en seres vivientes, en cuerpos mortales: pensamiento que puede entonces, al menos en teoría, morir al mismo tiempo que su portador. Plantearemos por ejemplo, desde esta perspectiva, que el hombre, no solamente como individuo sino como especie, puede desaparecer e incluso todo ser vivo sobre la Tierra, todo viviente cualquiera que sea, pero esta destrucción no alterará el mundo circundante que permanecerá, al menos en parte, tal como podemos conocerlo mientras todavía estamos vivos. Un filósofo atomista discípulo de Lucrecio, por ejemplo, podría sostener que los cuerpos pensantes son divisibles, y de hecho destructibles, mientras que los átomos son perennes y por ello pueden ser de otro modo que como correlato de un acto de pensamiento.

Segunda observación. Por realismo no entiendo necesariamente una posición que consiste en plantear que el conjunto de lo dado subsistiría tal como nos es dado incluso si no existiéramos más. Esta posición, que se aproxima a la posición del sentido común o al, incomparablemente más elaborado, primer capítulo de *Matière et memoire*, no es más que una de las versiones posibles del realismo. También es posible un realismo "parcial" que discriminaría entre las determinaciones que, en lo dado, revelan nuestra subjetividad, y las que son intrínsecas a una realidad independiente de nosotros. Pensamos aquí en particular en la teoría de las cualidades primarias y las cualidades secundarias de Locke, en gran medida inspirada en la teoría cartesiana de la materia como *res extensa*.

Ahora subrayamos que el correlacionismo no sería una posición simétrica a la del realismo, pues el correlacionismo no niega que el absoluto realista sea verdadero (no propone otro tipo de absoluto divino o ideal): el realismo y el correlacionismo no son posiciones del mismo tipo. El realismo propone ya un embrión de ontología: plantea que el pensamiento es realmente contingente y que el ser dado podría subsistir como tal incluso si no existiera pensamiento alguno. Pues bien, se trata de una ontología mínima y en este sentido el realismo está ya comprometido con una metafísica especulativa que pretende decir lo que es de lo que es, independientemente de las particularidades inherentes al sujeto pensante. Por el contrario, el correlacionismo no es ni una metafísica especulativa ni una ontología: su posición no se refiere al ser sino al saber o al pensamiento en general, si rehusamos reducir el pensamiento al saber. Un correlacionista plantea simplemente como desprovista de sentido, y por ello caducada, toda discusión que se refiera a lo que podría existir fuera de lo dado en su sentido más general: objeto, ser, espíritu, Dios. Desde esta perspectiva no es pensable nada que no esté en cierta medida mediado por una donación al pensamiento, que toma eventualmente la forma paradojal de una donación de lo inaparecible o de la inobjetividad.

Los dos "ejes" principales del correlacionismo del siglo XX fueron, sin duda, por un lado la conciencia en sentido amplio y por el otro el lenguaje. Conciencia y lenguaje, declinados de múltiples maneras, a veces en términos que recusaban esos mismos conceptos, constituyeron las esferas correlacionales en las cuales estábamos ya siempre y que nos ofrecían la posibilidad de acceso a una exterioridad quizás radical pero sin embargo esencialmente relativa. El lenguaje entero está orientado hacia una referencia que le es exterior, en el sentido que, salvo casos particulares, no está compuesta de palabras; la conciencia está orientada hacia datos que están en el mundo y no en ella misma. Pero no hay referencia más que para un lenguaje; no hay datos más que para una conciencia. El correlacionismo puede, por ejemplo en la fenomenología, insistir sobre el hecho de que la conciencia está esencialmente fuera de sí misma, que es el movimiento, la orientación misma del sujeto hacia el mundo: resta que esa exterioridad no tiene sentido más que como correlato de la conciencia que ahí se transporta y no como un absoluto independiente de su donación. Este afuera, como señala Francis Wolff, es un afuera en el

cual el sentido está paradójicamente encerrado: allí todo es exteriorizado pero es imposible salir. Llamaré, pues, a este afuera correlacional, afuera claustral –un afuera en el cual estamos y en el que sólo encontramos los correlatos de nuestros actos (de conciencia o de lenguaje)– y opondré a este afuera claustral el gran afuera de los pensadores llamados "dogmáticos": este afuera no es solamente exterior al pensamiento sino que es absolutamente indiferente e independiente de éste. Un afuera que no se reduce a lo dado y que puede subsistir fuera de toda donación y de toda correlación con el pensamiento. La cuestión del realismo especulativo consiste, dicho de otro modo, en la cuestión de saber si es posible acceder a un absoluto susceptible de ser pensado no como afuera claustral y relativo sino como un gran afuera, esencialmente no relativo al pensamiento que lo conoce. ¿Se puede encontrar el gran afuera sin recaer en las insuficiencias del dogmatismo ni cometer una contradicción pragmática?

Vemos pues que el argumento de la correlación, apoyado en el círculo correlacional, permite una desabsolutización radical del pensamiento, al menos si pensamos el absoluto en su sentido realista. A partir de esta decisión inicial del correlacionismo, podemos distinguir dos grandes tipos posibles de pensamiento de la correlación. Ya sea que planteemos que existen invariantes de la correlación o que pretendamos que estas invariantes no existen, sino que las estructuras de la correlación están sumidas en una esencial historicidad. El primer caso es ejemplificado por diversas modalidades de lo trascendental: se dirá entonces que la desabsolutización permite todavía acceder a cierta forma de universalidad y que existen invariantes del pensamiento (formas de la representación, correlatos noético-noemáticos, estructuras lingüísticas, etc.), invariantes universales en tanto que trashistóricas. Pero invariantes de la relación pensamiento/ser y no, evidentemente, invariantes de un ser en sí que subsiste absolutamente en sí mismo. Por el contrario, una versión historicista de la correlación, por ejemplo, los pensamientos posmodernos de Vattimo y Rorty, sostendrá que todo universal conserva un resto mistificatorio de lo absoluto: se duplicará entonces la desabsolutización trascendental del pensamiento con una desuniversalización que afirma que el pensamiento depende de representaciones esencialmente contingentes e históricas.

Señalé que esperaba defender una versión realista de lo absoluto. Ahora bien, esta versión está hoy profundamente descalificada, creo

que en gran parte debido a la fuerza aparentemente irrefutable del círculo correlacional, es decir, de la contradicción pragmática inevitable que afecta todo enunciado realista. ¿Cómo un realista podría pretender, ciertamente, efectuar este acto propiamente mágico, por no decir chamánico, consistente en salir de sí y observar a qué se parece el mundo mientras que nada, ni él mismo, lo aprehende? ¿Quién, alguna vez, conseguirá "salir de su piel" para comparar tal objeto modificado por el pensamiento con el que no lo está? Este proyecto parece en sí mismo inconsistente, vano apenas formulado.

Lo decimos claramente: si el correlacionismo se redujera al argumento de la correlación sería en efecto, a mi juicio, irrefutable y todo realismo se encontraría irremediablemente descalificado. Pero en verdad, y creo que aquí está su punto débil, la correlación no puede sostenerse en esta única decisión, al menos si espera responder a la definición que di: una empresa de desabsolutización radical del pensamiento. Pues si el círculo correlacional es suficiente para descalificar el absoluto realista, no lo es para descalificar toda forma de absoluto. Como sabemos, existe una forma no realista de lo absoluto, que llamaré por ahora "subjetivista", por una razón que explicaré más adelante, y cuyo principio consiste no tanto en pretender pensar lo absoluto no-correlacional, sino en hacer de la correlación misma el absoluto como tal. Ahora bien, frente a esta segunda forma de absolutidad, el círculo correlacional no tiene ninguna eficacia y hace falta, como veremos ahora, movilizar contra él un argumento decisivo: la facticidad de la correlación.

Pasemos pues al análisis de esta segunda decisión del correlacionismo. Esta segunda decisión, la facticidad de la correlación, es exigida, como señalé, por la obligación de recusar la versión idealista de lo absoluto que consiste en sostener la necesidad absoluta de la correlación misma. En esta nueva defensa de lo absoluto, en efecto, se razona del siguiente modo: ya que la idea misma de un en sí independiente del pensamiento es inconsistente, conviene suponer que éste en sí, en tanto que impensable para nosotros, es imposible en sí. Si no podemos conocer lo que es dado al pensamiento, es que nada puede ser que no sea dado –un dado-a–, y así que no esté correlacionado a un acto de pensamiento. Mencioné la feliz frase de Hegel que afirma que no se puede sorprender la cosa en sí por detrás: pero Hegel, a esta cosa en sí kantiana, lejos de plantearla como incognoscible a la manera de Kant, la define como vacía, como no siendo nada más que un vacío del saber planteado por el saber. Es otra forma de enunciar que nada está por fuera de la relación del espíritu con lo que tiene enfrente. Es decir, que no existe ninguna clase de ente capaz de sostenerse en sí mismo independientemente de toda relación dialéctica con el sujeto absoluto. Inspirándonos, de forma más bien pobre, en tal gesto de pensamiento, definiremos como metafísica subjetivista a toda metafísica absolutizante que plantea como necesaria la correlación del ser y el pensamiento, cualquiera que sea el sentido que les dé a los polos subjetivos y objetivos de tal relación.

Subrayamos que la pertinencia del argumento subjetivista proviene de la fuerza misma del círculo correlacional por el cual ha sido recusado el realismo. Pues, el círculo correlacional, como pretende el subjetivista, nos demuestra que la noción misma de un en sí separado del pensamiento es una noción inconsistente, vacía; es pues tal posibilidad de un en sí sin pensamiento, la que carece de sentido. Plantear incluso la simple posibilidad de que pueda subsistir fuera de la correlación pensamiento-ser un en sí autónomo lleva a suponer que quizá existen círculos no-circulares fuera de nuestro campo de visión: suposición absurda en los dos casos de entidades inconsistentes y desconocidas por nosotros. Hace falta sostener, como pretende el metafísico subjetivista, que sólo la correlación es pensable porque sólo ella es efectiva y porque nada puede ser fuera de ella. El argumento subjetivista no significa que la conciencia individual es la única realidad, sino que la estructura correlacional obrando en la conciencia individual es eterna y sin afuera. Puesto que no puedo pensar nada fuera de la correlación y que no puedo pensar sin contradicción el no-ser de la correlación misma (ya que pensar aquí el no-ser es precisamente tener su no-ser como correlato de mi pensamiento), es necesario decir que sólo la correlación es, y que sólo ella es eterna. En el sentido de tal metafísica subjetivista, podremos distinguir, por ejemplo, entre la conciencia individual, mortal y contingente y una instancia no individual del correlato: un absoluto correlacional definido como necesario, a la manera en que, por ejemplo, Hegel diferencia conciencia mortal y espíritu absoluto.

Ahora bien, ¿por qué hablé de "subjetivismo" antes que de idealismo para evocar este tipo de metafísica? Si el término "subjetivismo" tiene el defecto de evocar un pensamiento relativista (la idea de que todo se reduce a opiniones arbitrarias del sujeto), aquí me sirve, por

el contrario, para designar cierto tipo de absolutismo. Prefiero sin embargo este término al de idealismo porque las metafísicas a las que aludo aquí no son todas consideradas como idealismos especulativos, tal como el hegelianismo. En efecto, pienso también en filosofías que generalmente se consideran como radicalmente opuestas al idealismo, incluso a la metafísica. Pues la absolutización de la correlación pensamiento-ser puede tomar formas muy diferentes según la relación subjetiva con lo real que se privilegie. Se puede privilegiar la correlación perceptiva entre el sujeto y el objeto, la correlación intelectiva, pero también la relación afectiva, voluntaria, vital del sujeto con lo real. Una metafísica subjetivista, tal como la entiendo, no es una filosofía necesariamente idealista o ligada a una teoría clásica del sujeto racional: puede ser un vitalismo, un hilozoísmo, un pensamiento de la voluntad o de las voluntades de poder. De todas formas, será un pensamiento que le atribuye al ser mismo de toda cosa cierto rasgo de subjetividad (razón, percepción, afecto, voluntad, vida) apoyándose en que está privado de la capacidad de pensar, como el realismo, un ser enteramente a-subjetivo, desprovisto de toda determinación que tenga relación con la vida en su sentido más amplio. Sostenemos que lo propio del absolutismo subjetivista es negar un absoluto material sin relación alguna con las experiencias posibles de un sujeto –al modo de un átomo lucreciano que no piensa ni percibe ni siente nada y que, sin embargo, existe en sí.

Ahora vemos bien que el correlacionismo, para oponerse al absoluto subjetivista y no solamente al absoluto realista, debe movilizar un segundo argumento capaz de desabsolutizar el correlato mismo, de prohibir su devenir-necesario, a modo de estructura perenne de lo que es. Este segundo argumento es el de la facticidad de la correlación ser-pensamiento.

El término de facticidad, demasiado conocido también, debe ser comprendido, una vez más, a partir de la lógica argumentativa que lo engendra.

Porque la correlación defiende una desabsolutización del pensamiento, es necesario sostener, como dije, la siguiente tesis: la correlación no es absolutamente necesaria y esta ausencia de necesidad absoluta de la correlación es accesible al pensamiento, es decir, se la puede justificar con la ayuda del pensamiento y no plantearla como acto de fe. Esta no-necesidad absoluta de la correlación, en tanto que pensable, es precisamente lo que llamo la facticidad de la correlación.

Dicho de otro modo, la tesis de la facticidad correlacional señala que el pensamiento puede pensar su propia ausencia de necesidad, no sólo e a título de conciencia individual, sino de estructura correlacional. Es solamente con esta condición que el correlacionismo podrá pretender pensar la simple posibilidad de un absolutamente-otro de la correlación. Es necesario, ahora, fundamentar la siguiente pretensión: la facticidad del pensamiento, su poder-no-ser, su no-necesidad absoluta, es efectivamente pensable. ¿Cómo se puede justificar precisamente esta tesis?

Simplemente subrayando la ausencia de razón de la correlación misma, en cualquier sentido que se comprenda esta correlación. ¿A qué acto de pensamiento remite esta ausencia de razón (que yo llamo sinrazón)? Si decimos que el "eje" de la correlación es el lenguaje o la conciencia, diremos que las determinaciones de ese "eje" son descriptibles, pero ciertamente no demostrables como necesarias. Porque si la correlación es infranqueable, ésta no se da en la forma de un fundamento necesario: nada en ella indica su necesidad propia, aun cuando no pudiéramos pensar su ser-otro, aun cuando no supiéramos salir para acceder a su afuera radical. La correlación es descriptible, no es más que descriptible: su ser-descriptible es último y no provisorio –lo que se puede traducir por medio de la expresión "la correlación es un hecho archidescriptible", un hecho cuya descriptibilidad no es susceptible de ningún relevo demostrativo que libere su necesidad. Que haya lenguaje, conciencia, ser en el mundo, se trata en todos los casos de un hay originario –un hecho primero más allá del cual el pensamiento no puede remontarse–. Estamos siempre ya en una "esfera" correlacional en la cual no es imposible afirmar que sería el ser mismo de todas las cosas, el ser absoluto y último de toda realidad.

Es necesario aquí hacer ciertas distinciones para que las cosas sean claras. Distinguiré provisoriamente entre tres nociones: contingente, hecho y archihecho. Llamaré "contingente" a todo ente del cual sepa que puede o hubiera podido efectivamente no ser o ser otro. Una realidad empírica eventual –tal como la caída de un vaso– o cósica –tal como el vaso– se llamarán contingentes desde que son consideradas como evitables –el vaso podría no haber caído– o potencialmente distintas –el vaso habría podido no tener esta forma, incluso no existir.

Llamaré hecho, en cambio, a todo tipo de entidad donde puedo concebir que existan otras, pero que ignoro si pueden efectivamente

existir otras. Es el caso de las leyes de la física de nuestro universo: puedo, en efecto, concebir sin contradicción que las leyes de la física cambian –lo que es la base de la crítica humeana de la casualidad– y no puedo entonces demostrar que las leyes físicas son necesarias, pero ignoro sin embargo si esas leyes son efectivamente contingentes, o por el contrario, si su necesidad es efectiva aunque inaccesible a toda demostración. En este sentido, diré que las leyes son un hecho –que son factuales–, pero no que son contingentes en el sentido de un vaso o de su caída.

Finalmente, llamaré archihecho a todo hecho que no puedo, de ninguna manera, concebir ser otro o no ser. Creo que hay, principalmente, dos tipos de archihechos: primero, el hecho mismo de que haya algo y no nada; segundo, el hecho de que el mundo sea lógicamente consistente (sin contradicción), antes que lógicamente inconsistente (dando lugar a contradicciones lógicas). Ahora bien, es precisamente sobre la noción de archihecho así definido que divergen el absolutismo subjetivista y el correlacionista.

En efecto, ¿qué dice el subjetivismo? Que no puedo pensar el otro de la correlación. Puedo pensar que el mundo dado sea otro, que las leyes se desfonden, pero no puedo pensar la abolición misma de la correlación y de sus eventuales invariantes. Ahora bien, si lo otro de la correlación es impensable, es que es imposible: pues la correlación no es un hecho, es una necesidad absoluta. Pero la tesis del correlacionismo es, al contrario, la siguiente: en efecto, no puedo pensar lo otro de la correlación, pues la correlación no es un hecho al modo de las leyes físicas; no puedo ante todo, precisa él, fundar racionalmente el ser supuestamente necesario de la correlación. A la correlación no puedo más que describirla, y la descripción es siempre con relación a lo que se da como puro *factum*. La correlación es pues ella también un cierto tipo de hecho: un hecho en el cual lo otro es impensable, y sin embargo, lo otro no podría ser planteado como absolutamente imposible. La correlación, en este sentido, es un archihecho.

La particularidad del archihecho es que no se da a través de una alternativa cuyos dos términos nos serían igualmente accesibles –él mismo y su negación– porque no puedo concebir lo otro de un tal *factum*. El archihecho se da en realidad a través de una ausencia: la de una razón susceptible de fundar su perennidad. Es ésta la fuente de una noción crucial del correlacionismo, a saber, la frontera con un solo borde. El archihecho es la donación en el pensamiento en sus propios límites, de su esencial incapacidad fundacional. Pero este límite, esta frontera, puede darse sólo según su borde interno ya que el pensamiento no puede incluso concebir lo que podría exceder tal límite –lo que en nuestro vocabulario podría ser lo otro, es decir, lo totalmente otro de la correlación–. Ella puede sostener solamente que puede haber allí un totalmente otro, pero no lo que éste podría ser.

El correlacionismo culmina pues en la tesis siguiente: lo impensable para nosotros no es imposible en sí. Por ello, insistimos aquí nuevamente, el correlacionista no sostiene positivamente nada en cuanto a la naturaleza de lo en sí, ni tampoco en cuanto a su efectividad. Puede ser que el subjetivista tenga razón y que no exista nada fuera de nuestra relación con lo dado, pero quizá está equivocado y lo en sí consista en algo totalmente otro respecto a nuestra relación con lo dado, que trascienda radicalmente nuestras facultades. La facticidad, en el espíritu del correlacionista, no es entonces sinónimo de contingencia, pero tampoco de necesidad. Este punto es esencial para lo que sigue, pues insisto, facticidad significa: ignorancia en cuanto a la necesidad o a la contingencia efectiva de la correlación. La facticidad abre a una posibilidad, pero es una posibilidad de ignorancia: ignoramos, según el correlacionista, si la correlación es necesaria o contingente.

Una vez más, el correlacionismo es una tesis sobre el saber, no sobre el ser: afirma que el pensamiento tiene acceso a una frontera más allá de la cual no podemos ir, pero una frontera que, percibimos, puede ser atravesada por un ser, del que reconocemos no tener idea alguna, al menos con la sola ayuda del pensamiento racional.

Todo es posible, aunque no todo sea pensable. Al contrario de Kant que afirmaba que la cosa en sí era pensable aunque incognoscible –que sabíamos y que había una cosa en sí y que ella existía–, el correlacionista afirma que el en sí es no solamente incognoscible sino quizá impensable. ¿Quién, en efecto, ha salido de sí mismo para asegurarse que las normas de lo pensable son también las normas de lo en sí? Quizá la cosa en sí es contradictoria, quizá es sólo una nada en la cual la correlación se baña hasta que un día desaparezca y tal vez hay un Dios todopoderoso capaz también de producir una contradicción que devuelva todo a la nada; el filósofo correlacionista admite todas estas posibilidades, al afirmar nuestra ignorancia de lo absoluto posible.

Que haya algo y que este algo sea pensable es así un archihecho, gratuito, imposible de reducir a una razón de ser. Es por lo que el correlacionismo contemporáneo se manifiesta a menudo en lo que llamaría un operador de pasaje del discurso filosófico a un discurso de lo totalmente otro, que será siempre un discurso totalmente-otro respecto al discurso filosófico, religioso, teológico o poético. La filosofía, o el pensamiento, es entonces planteado como el discurso que se autolimita, que sufre su propio punto de deficiencia y la necesidad de referirse a otro régimen discursivo, que no es más el del concepto, para dejar descubrir en el pensamiento lo que él mismo no puede determinar en absoluto: las determinaciones de lo totalmente-otro, las fuentes de la gratuidad del hay mundo y el hay mundo pensable. Se podría encontrar, a mi juicio, en Heidegger, Levinas, pero también en el seno de la mística wittgesteiniana este punto de pasaje del pensamiento filosófico hacia otro régimen de discurso supuestamente capaz de acceder de otro modo al hecho mismo de la donación.

3. EL PRINCIPIO DE FACTUALIDAD

El resultado de esta exposición del correlacionismo es el siguiente: para estar en condiciones de operar una desabsolutización radical del pensamiento, se requieren al menos dos disposiciones: la correlación y la facticidad, o más exactamente, la archifacticidad de la correlación. A partir de ahora hablaré solamente de facticidad para designar la incapacidad del pensamiento de fundar la necesidad y las determinaciones factuales internas a lo dado (las constantes de lo dado cuyo otro es pensable) y el ser archifactual de lo dado como tal (que haya donación consistente).

El problema de un absoluto realista puede ser planteado ahora de una forma clara: ¿hay manera de pensar un absoluto capaz de atravesar el obstáculo del correlacionismo sin reactivar, no obstante, una metafísica subjetivista? ¿Se puede descubrir un absoluto que no absolutice la correlación y que sea independiente de ésta? Dicho de otro modo: ¿es concebible un realismo sin contradicción pragmática?

Para iniciar esta segunda etapa de la argumentación debemos partir del subjetivismo. Nos preguntamos cuál fue la estrategia de los grandes sistemas idealistas para oponerse a la desabsolutización de lo trascendental. Como vimos, se trató de tomar un absoluto oculto en el instrumento de la desabsolutización, a decir verdad, lo absoluto verdadero. En efecto, el subjetivismo ha consistido en hacer de la correlación (instrumento de descalificación de lo absoluto realista) ya no un límite del pensamiento sino una verdadera ontología accesible al pensamiento. La correlación, lejos de llevar al fin de los absolutos especulativos, se revelaba como el único y verdadero absoluto: una verdad ontológica y no más un límite trascendental.

Esta tentativa tropieza con la segunda disposición del correlacionismo que es la facticidad de la correlación. Ahora nuestra tentativa será la siguiente: nos proponemos atravesar el obstáculo correlacional ya no absolutizando la correlación, sino la facticidad de la correlación, es decir, no el primero sino el segundo instrumento de desabsolutización del correlacionismo. Nos proponemos hacer por la facticidad y, en particular, por la archifacticidad lo mismo que el subjetivismo hizo por la correlación: hacer de ésta un absoluto independiente de todo pensamiento.

Antes de analizar cómo pretendemos justificar esta tesis, es necesario en principio preguntarse cuál puede ser su sentido preciso.

¿Qué puede significar absolutizar la facticidad? Esto significa transmutar la in-razón, la ausencia de razón de lo que es –in-razón que define la facticidad–, trasmutar esta in-razón de una ignorancia de la razón de las cosas, en una propiedad efectiva de lo que es. Expliquemos este punto. En lugar de decir como el correlacionista "el pensamiento no puede determinar la razón de ser de lo que es dado, puesto que el pensamiento tropieza con una facticidad irremediable de los seres", nos proponemos decir que el pensamiento accede, en la facticidad, a la efectiva ausencia de razón de ser de lo que es y a la efectiva posibilidad para toda entidad de devenir-otro, de surgir o desaparecer sin razón alguna. Dicho de otro modo, la perspectiva que adoptamos es la siguiente: nos proponemos hacer de la facticidad ya no el índice de una limitación del pensamiento (de su incapacidad de descubrir la razón de las cosas) sino el índice de una capacidad del pensamiento de descubrir la absoluta in-razón, la absoluta ausencia de razón de toda cosa. Nos proponemos ontologizar la in-razón y hacerla, en consecuencia, la propiedad de un tiempo cuyo poder de caos sería extremo.

Pues la facticidad, una vez ontologizada, daría lugar a un tiempo, en el sentido en que la realidad –cosa, las leyes físicas, las leyes lógi-

cas y la correlación misma–, estaría planteada como pudiendo efectivamente ser otra, es decir que podría devenir, pero según un proceso sin ley, sin razón alguna, ni accesible ni desconocida. Estaríamos frente a un caos tal que incluso lo impensable le sería posible. Este caos sería lo omnipotencia del Dios cartesiano, pero expulsado de las otras perfecciones divinas: una omnipotencia sin sabiduría ni bondad, capaz de todo, incluido lo ilógico.

Este caos sería más radical de lo que se entiende usualmente por este término. El término *caos* remite, en efecto, a dos tipos de nociones: en primer lugar, a un caos necesario, identificado por un conjunto de procesos necesarios, pero desprovisto de finalidad (un caos físico de tipo determinista, pero sin un propósito capaz de darle un sentido). Además, la noción de caos puede remitir a un caos aleatorio, es decir a un proceso regido por el azar de los encuentros entre series causales independientes, o entre corpúsculos, como en el caso de Lucrecio. Pero en ambos casos, el caos está ligado esencialmente a la perennidad de las leyes naturales, pues hasta el azar supone que existan leyes constantes que aseguren su ejercicio. Por ejemplo, las leyes atómicas en Lucrecio (los átomos son indivisibles, tienen formas fijas, son infinitos, etc.) son el marco en el seno del cual el azar de la derivación atómica puede tener lugar. El clinamen no destruye estas leyes en provecho de otras leyes: al contrario, las supone como marco de su efectuación. Entonces, el caos al que me refiero es capaz de modificar por sí mismo incluso las leyes naturales y sin ninguna ley de modificación. Llamaré, entonces, a este tipo de caos extremo, que no es ni el caos determinista ni el caos aleatorio, un supercaos, y agregaría: la facticidad tiene por sentido no un límite del pensamiento para descubrir la razón de las cosas sino su capacidad de acceder a un supercaos de alcance absoluto: un supercaos absoluto, en tanto que independiente del pensamiento, puesto que es capaz de hacerlo surgir y hacerlo perecer.

Agregamos finalmente que este supercaos no significa el desorden de lo real, ni siquiera su necesario devenir. Significa que todo puede modificarse sin razón, pero también puede no modificarse, permanecer en el estado de una duración infinita –tal como las leyes de nuestro universo–. Se puede incluso concebir que el supercaos haga emerger un mundo hecho de cosas enteramente fijas, sin ningún devenir: el supercaos es un tiempo que puede abolir toda cosa pero también el devenir de toda cosa. Frente al supercaos, todo es contingente: incluso el desorden, incluso el devenir. Es por eso que el hecho del orden presente –la perpetuación de las leyes físicas– no vale por sí mismo para la descalificación de la hipótesis del supercaos.

Queda por justificar esta absolutización de la facticidad. Y para eso nos hace falta responder a una objeción fundamental del correlacionista.

Su objeción es la siguiente: nuestra absolutización de la facticidad vuelve a identificar contingencia y facticidad, entonces, no tenemos manera de operar esta identificación. Hay una confusión ilícita de la facticidad y de la contingencia: la facticidad, dijimos, designa nuestra ignorancia de la modalidad de la correlación, nuestra capacidad de saber si la relación es necesaria o contingente. Nosotros cometemos el mismo error, aunque simétrico, que el subjetivista. Como este último, absolutizamos indebidamente una modalidad del correlato, pero mientras que el subjetivista absolutiza la necesidad de la correlación, nosotros absolutizamos su contingencia.

Tal es la tesis que sostenemos sobre lo absoluto, y que se resume simplemente en esto: la facticidad es en verdad la contingencia; lo que tomamos por ignorancia, es en verdad un saber. La facticidad, entendida en particular como archifacticidad, es transmutada en contingencia supercaótica. Debemos justificar la identificación de estas dos nociones, su sinonimia esencial.

¿En nombre de qué hay que sostener que la contingencia, incluida la correlación, es un absoluto? La razón legítima sólo puede ser ésta: la contingencia hipercaótica es un absoluto porque ella, y sólo ella, escapa a la iniciativa de desabsolutización del correlacionismo. Pero ¿de qué forma escapa a eso?

Volvamos sobre los dos argumentos correlacionstas. El primero, como vimos, era el círculo correlacional, o sea la contradicción pragmática inherente a toda tesis realista. Dijimos que, reducido a este solo argumento, el correlacionismo era irrefutable y el realismo irremediablemente condenado. Pero también vimos que el correlacionismo debía pasar por un segundo argumento, el de la facticidad –para oponerse a la metafísica subjetivista–, argumento que iba a revelarse como su talón de Aquiles.

¿Por qué? Porque puede mostrarse que el argumento de la facticidad no puede funcionar, es decir, descalificar el subjetivismo más que a condición de absolutizar implícitamente la facticidad, es decir, a condición de pensar implícitamente la facticidad como una contin-

gencia que vale de forma absoluta. Dicho de otra forma, creo que se puede mostrar esto: el correlacionista pretende que el realista comete una contradicción pragmática cuando sostiene su tesis, pero creo que se puede mostrar más bien que es el correlacionista el que comete una contradicción pragmática cuando pretende desabsolutizar el pensamiento. Pues esta desabsolutización pasa necesariamente por un absoluto implícito.

Mostrémoslo. El correlacionismo admite necesariamente el punto siguiente: podemos pensar la archifacticidad. Es decir: tenemos la opción de pensar que la correlación puede no ser. No podemos, en cambio efectivamente, saber lo que sería un no-ser de la correlación, pero sí pensar que ese no-ser es posible. Aunque fuese posible pensar incluso el no-ser de la correlación, estaríamos obligados a darle la razón al subjetivista y afirmar la necesidad absoluta de esto: no podríamos oponerle más que nuestra fe en la probable desaparición de la correlación y no un argumento capaz de refutarlo. Pues, el correlacionismo se pretende un pensamiento estrictamente argumentativo y no un modo especial de creencia.

La archifacticidad de la correlación es pensable. Pero nos preguntamos ahora: ¿con qué condición es pensable este no-ser posible de la correlación? Pues bien, con la condición de que lo posible en cuestión (el posible no-ser de la correlación) sea concebible como un absoluto posible, es decir un posible independiente de la existencia del pensamiento, ya que está presente como lo que puede abolirlo. El argumento de la facticidad sólo funciona si se supone que podemos pensar ese posible absoluto del pensamiento abolido.

Para mostrarlo más intuitivamente, aunque de forma menos rigurosa, traspongamos este razonamiento al caso más familiar de nuestra muerte futura. Estamos en condiciones, acordemos en general, que nos hallamos en situación de pensar en nuestra muerte y de pensarla como nuestra abolición, no sólo corporal, sino quizá también psíquica. En efecto, no es posible concebir cómo sería, ni qué sería estar muertos, tanto más si hacemos de la muerte una aniquilación completa de nuestra persona. Habría una contradicción pragmática en decir que podemos pensar lo que sucede al no ser más, porque pensando esto, precisamente seríamos todavía. Lo que sucede al estar muerto no es factible pensarlo, pues, sin contradicción pragmática; esto no significa, sin embargo, que no podemos pensar nuestra muerte y pensarla –especialmente si somos ateos– como nuestra pura y

simple aniquilación. El que nos dijera que esta aniquilación es imposible porque pensarla lleva a una contradicción pragmática; y el que nos dijera haber demostrado de este modo la inmortalidad de nuestra alma, si no de nuestro cuerpo, nos parecería, por desgracia, estar cometiendo un sofisma.

¿Cuál es este sofisma? Es que podemos considerar nuestra aniquilación física como posible sin tener la necesidad de considerar positivamente lo que sería esta aniquiliación. Considerar lo que es ser aniquilado, es una contradicción; considerar la posibilidad de ser aniquilado, no lo es. Pues aquí estamos en relación con un archihecho: nuestra vida psíquica es pensada como un hecho que puede ya no ser, sin que podamos determinar positivamente, y por una causa, lo que es para un espíritu ya no ser. Todo esto significa que podemos pensarnos como mortales en sentido radical, sin contradicción. ¿Pero de qué naturaleza es ese posible no-ser de nuestro espíritu? ¿Es que este posible, en particular, es esencial al pensamiento que podemos tener de él? Seguramente no: pues si nuestra mortalidad sólo fuera posible con la condición de que existiéramos para el pensamiento, entonces dejaríamos de ser mortales y hasta de ser capaces de pensarnos como mortales. Pues si no fuéramos mortales más que a condición de pensarnos como tales, no podríamos morir más que a condición de estar todavía vivos para pensar esa posibilidad: sólo podríamos dejar de ser a condición de pensar que dejamos de ser. Dicho de otro modo, podríamos agonizar indefinidamente pero jamás morir.

No podemos pensar nuestra posible abolición, nuestra facticidad –como individuos y como estructura correlacional– sino a condición de poder pensar la posibilidad absoluta de que no seamos más. Este posible absoluto de nuestro propio no-ser es lo que definimos como ser de la contingencia –la contingencia absoluta de toda cosa– de las cosas tanto como de las leyes físicas, de las leyes físicas tanto como de las leyes lógicas, de las leyes lógicas como de las correlaciones. Lo absoluto que busquemos será pues la facticidad, incluso como archifacticidad, entendida desde ahora como contingencia supercaótica. Tiempo superior en el cual nosotros mismos podemos nacer y morir como individuos y como correlación.

Convengamos ahora algunos términos suplementarios. La tesis que acabamos de sostener es la siguiente: es posible fundar en la razón la necesidad absoluta de la contingencia; es decir, es posible

mostrar que no se puede desabsolutizar la contingencia misma, hacerla el correlato de una subjetividad, asi mismo, factual. La contingencia, y sólo ella, no depende del pensamiento para ser efectiva: golpea toda cosa, si no es que a sí misma. Pero esta contingencia, para ser absoluta, debe ser más radical que lo que se entiende generalmente por esta palabra, por lo que hay que llamarla supercaótica: ningún tipo de entidad debe hacer la excepción –sólo ella es la excepción de sí misma–. Sólo la contingencia de las cosas no puede ser llamada ella misma contingente. No sostenemos, al modo de Hegel, por ejemplo, que la contingencia es necesaria en el sentido en que sería reductible a un momento del proceso total del Espíritu dirigida a sí mismo. No sostenemos que la contingencia es necesaria, del mismo modo que otros tipos de entidad o de modalidad. Sostenemos, lo cual es muy diferente, que sólo la contingencia es necesaria. Propongo llamar factualidad a la propiedad de la facticidad de no ser ella misma factual: la factualidad designa la no-facticidad, es decir, la necesidad de la sola facticidad. Llamo principio de factualidad al enunciado especulativo según el cual la facticidad sola es no-factual o, lo que es lo mismo, según el cual la contingencia es lo único necesario.

La cuestión es ahora saber de qué manera esta absolutización del supercaos, permitido por el principio de factualidad, podría permitirnos absolutizar una unidad de tipo matemático. Pues parece que estuviéramos a lo más lejos de la racionalidad matemática, en un mundo identificable, por el contrario, con lo irracional puro: un mundo que no es uno, sino en superficie, en sus producciones ocasionales. Pues el ser se encuentra desde ahora subtendido por una temporalidad desprovista de toda razón, capaz de todo: capaz del orden (¿por qué no?) pero también de lo ilógico puro. Puesto que hemos dicho que la no contradicción misma no puede ser puesta como una restricción superior al supercaos. El resultado de la absolutización parece desembocar incluso en lo opuesto de lo que se buscaba: justificar la capacidad de las ciencias experimentales para tratar el gran afuera.

Hay, sin embargo, una posibilidad de salirse de esta aparente aporía. Consiste en sostener que en verdad ser contingente implica no ser absolutamente nada. Por decirlo de otro modo: creemos que existen ciertas condiciones de la contingencia. Que para ser contingente es necesario cumplir unas exigencias precisas –exigencias que serán a su vez propiedades de lo absoluto–, ya que son derivadas de la facticidad absoluta de lo real. Llamo "figuras" a estas condiciones específicas de la contingencia y "derivación", a la operación que consiste en generar de la contingencia una de sus figuras. La tesis que sostengo es entonces que es posible derivar del principio de factualidad, tanto la necesidad absoluta del principio de no-contradicción como la unidad de tipo matemático. Dicho de otra manera, me parece entonces posible sostener esto: lo que nos parece eterno en la logicidad, representada aquí por su principio mayor, la no-contradicción, o en la matematicidad, representada aquí por uno de los términos mayores sobre los cuales opera, es esta eternidad que proviene no de una esencia fija, ideal, opuesta a la contingencia del devenir, sino que, todo lo contario, procede de la eterna ausencia de razón que gobierna el caos radical. Lejos de ser lo que se opone al caos y a la inrazón, lo que en la lógica y en la matemática es eterno extrae su eternidad del caos mismo, precisamente porque esas discursividades se apoyan sobre condiciones que garantizan al supercaos ser por siempre el supercaos.

Es imposible, en los límites de esta intervención, justificar rigurosamente esta doble hipótesis. Me contentaré con esbozar la estrategia de estas dos derivaciones, insistiendo sobre todo, a fin de responder al término de la jornada, en la derivación de la unidad matemática.

4. DERIVACIÓN DE LA NO-CONTRADICCIÓN

Diré solamente algunas palabras sobre la contradicción, en vistas a dar una idea de en qué puede consistir una derivación.

En principio, requiero que los seres que llamaré contradictorios sean entendidos en el sentido de universalmente contradictorios, sustentando y haciendo verdaderas todas las contradicciones formulables en una lengua dada. En sentido estricto, debería llamar más bien a tales seres inconsistentes, en el sentido en que serían seres que hacen verdadero un discurso inconsistente, es decir, según los lógicos, que contienen todas las contradicciones formulables en una sintaxis dada. Son tales seres paradojales, y manifiestamente imposibles, de los que voy a intentar exponer por qué razón son, precisamente, imposibles.

Una idea común relaciona a los pensadores de la contradicción con los pensadores del devenir radical, de un flujo heracliteano al que toda cosa estaría sometida, a tal punto y de forma tan incesante que habría que decir que lo que es, es constantemente otro que él mismo, que cambia a un ritmo tal que es y no a la vez.

Creo que esta idea común, que relaciona la contradicción con el devenir y con Heráclito, es profundamente falsa. Pues no hay en el devenir, en los procesos temporales en general, ninguna contradicción: una cosa es eso, después aquello, después otra cosa; una cosa temporalizada que no contiene nunca al mismo tiempo propiedades contradictorias, sino que las contiene sólo sucesivamente. Es necesario sostener la proposición rigurosamente inversa. No "un ser temporal está sometido a la contradicción", sino, por el contrario, "un ser contradictorio sería insumiso a toda temporalidad". Un ser realmente contradictorio dejaría de ser temporal porque le sería imposible modificarse, someterse a cualquier devenir. Esto por una razón precisa: un ser contradictorio no podría devenir otro porque ya sería lo que no es; de la misma forma, un ser contradictorio no podría nacer o morir ya que no podría pasar del ser al noser y a la inversa, ya existiendo si no existiera y ya no-existiendo si existiera. Ninguna propiedad nueva podría serle atribuida, pues el hecho de que no posea una propiedad implicaría, en razón de su naturaleza contradictoria, que él ya la posee. En resumen, así concebido, un ser contradictorio sería un ser absolutamente necesario puesto que es incapaz de cambio; pero como un ser necesario es algo ontológicamente imposible desde el principio de factualidad –es imposible que sea necesario ya que es necesario que sea contingente– nada puede ser necesario y un ser contradictorio sería necesario: ser contradictorio es imposible.

Dicho de otro modo, la derivación de la no-contradicción tendría por objetivo mostrar más detalladamente esto: lejos de que la no-contradicción sea una ley lógica solamente formal o una esencia ideal que se opone al devenir, se trata de una ley ontológica que garantiza a toda cosa poder devenir otra, es decir, que garantiza a toda cosa permanecer contingente. Y el valor eterno de esta ley lógica se encontraría fundado sobre la necesidad eterna de la contingencia de lo real.

Tal tesis encuentra dos antecedentes filosóficos que permiten explicar retrospectivamente su significación. En primer lugar, Hegel, de quien Bernard Bourgeois decía que había sido el más grande parmenideo de todos los tiempos. Este juicio se oponía a la idea de

un Hegel pensador de la contradicción dialéctica y del devenir heracliteano de toda cosa llevada a su culminación. Por el contrario, justamente porque fue un gran pensador de la contradicción real, Hegel fue también un gran pensador de la necesidad absoluta. En efecto, es porque el espíritu permanece junto a sí mismo en su otro y contiene la contradicción en sí mismo, que alcanza una necesidad tan inmutable que contiene en ella misma su identidad absoluta con el devenir. El espíritu está ya siempre eternamente vuelto sobre sí mismo, porque conserva en él por toda la eternidad el proceso dinámico de su retorno a sí. Es absolutamente inmutable porque es contradictoriamente idéntico al proceso dinámico que lo hace salir de sí mismo. Es infinito, sin límite, porque es sin otro, y es sin otro porque es el proceso eternamente terminado del pasaje en eso otro que lo abolió como otro. Hegel es, en este sentido, la contraprueba magistral de la tesis que sostenemos aquí: si hay contradicción, hay necesidad absoluta de un ser incapaz de desaparecer o de cambiar radicalmente (sin volver sobre sí mismo). Inversamente, si hay necesidad de la sola contingencia entonces debe haber no-contradicción, de forma de garantizar a lo que es, poder nacer, cambiar y morir sin relevo dialéctico ni eterno retorno de sí mismo.

Sin embargo, no creo que Hegel fuera el más grande filósofo parmenideo. El discípulo más radical y más desconocido de Parménides fue, a mi juicio, Pirrón de Élide (365-275? a. de C.), identificado erróneamente como el iniciador del escepticismo griego, aunque representa más bien la culminación irónica de la metafísica griega y de su búsqueda de lo inmutable puro. En efecto, no se conoce de Pirrón más que el famoso *ou mallon*, referido por su principal discípulo Timón de Fliunte, según el cual hay que decir "a propósito de cada cosa en particular no más (*ou mallon*) que no es o que es, o a la vez que es y que no es, o que ni es ni no es". En su hermoso libro dedicado a Pirrón, *Pirrón o la apariencia*, Marcel Conche muestra claramente de qué manera el *ou mallon* pronuncia la universal falsedad de tres principios fundamentales de la razón: el principio de razón, el principio de no-contradicción y el principio del tercero excluido, y que puede ser leído como una crítica implícita a los libros *Gamma* y *Kappa* de la *Metafísica* de Aristóteles. Pero Conche también hace de Pirrón un discípulo particularmente radical de Heráclito, que a título de tal, habría sostenido un devenir universal que destruye los principios de toda razón dogmática. Creo que no es así y que,

al contrario, Pirrón debe ser leído como el discípulo radical de Parménides, que busca, como todos los filósofos dogmáticos que lo precedieron, lo inmutable puro en cuya contemplación residiría la sabiduría. El movimiento irónico de Pirrón es éste: mientras que los eleáticos afirmaban la ilusión del mundo sensible, su estatuto de pura apariencia, en razón de paradojas y contradicciones incesantes inherentes al devenir (pensamos en las paradojas de Zenón) para no afirmar más que la realidad del ser inmutable, Pirrón revierte el sentido mismo del eleatismo afirmando que lo inmutable verdadero es la apariencia inconsistente y eso es justamente porque lo inmutable verdadero es lo inconsistente mismo, lo que no puede devenir, porque todo y su contrario pueden ser dichos. Y lo que me confirma en esta opinión es que, entre lo poco que conocemos de Pirrón, sabemos que fue iniciado en la filosofía por un tal Bryson, que se dice que fue discípulo de los megáricos, escuela que tenía en común con la de los eleáticos negar la realidad de lo sensible en razón de las múltiples paradojas que contenía, pensamos ahora en las paradojas de Eubulides de Mileto (paradoja del mentiroso o del montón) o en los "dilemas destructivos" de Diodoro Cronos.

Creo entonces que, a la luz de la derivación propuesta de la no-contradicción, ya no hace falta leer a Pirrón como un destructor de la razón griega y como el antepasado del escepticismo que se desarrollará en su nombre algunos siglos más tarde, sino más bien como heredero de la misma razón griega, en tanto que ésta fue una búsqueda de lo inmutable puro y de su contemplación. Pirrón fue, en efecto, el primero en destacar, de modo fulgurante, que si un ser absolutamente necesario e inmutable debía existir, el sabio no podía encontrarlo más que en la apariencia, precisamente en razón de su naturaleza paradojal e inconsistente. Los filósofos habían tenido desde siempre ante sus ojos la necesidad que habían buscado ilusoriamente hasta entonces en un suprasensible demasiado coherente, demasiado lógico, para ser realmente inmutable.

5. DOS UNOS

Volvamos ahora a la cuestión del uno. El problema del cual partimos consistía, les recuerdo, en determinar si existía un procedimiento

posible para justificar el carácter realista, por ende, no correlacional, de una descripción matemática del mundo. En lo sucesivo, este problema adquiere para mí la forma siguiente: ¿podemos derivar del principio de factualidad el alcance absoluto de las descripciones matematizadas de lo real? Ciertamente no podré resolver este complejo problema, en el que estoy siempre, pero quisiera presentar simplemente el inicio de esta investigación, referida a la naturaleza del uno y en particular a la diferencia entre la unidad de una cosa y la unidad de un signo, que llamaré desde ahora lo uno óntico y lo uno semiótico.

¿Qué relación hay entre esta cuestión referida a dos tipos de unidad y la cuestión del alcance realista de las matemáticas?

Para resolver este problema del alcance absoluto de las matemáticas, he comenzado por intentar discernir una característica mínima de toda escritura formal, lógica o matemática, que la distinguiría de las lenguas naturales. He intentado mostrar un punto de diferencia preciso y determinante susceptible de distinguir una lengua simbólica o formal de una lengua natural. Hacía falta encontrar una característica lo bastante exigua como para estar presente en toda la escritura simbólica y lo bastante precisa como para no estar nunca presente en la lengua natural. De hecho, ya tenía mi idea sobre esta característica y la intuición de que se relacionaba con la capacidad del pensamiento para acceder a la eternidad de la contingencia. Me parece que esta característica mínima consiste, en efecto, en un uso relevante, sistemático y preciso del signo desprovisto de sentido (en adelante: dds).

La hipótesis que he adoptado es la siguiente: si la pregunta por la referencia de las matemáticas –la pregunta, ¿de qué hablan las matemáticas?– es una cuestión punzante, es porque las matemáticas consisten en una serie de operaciones aplicadas a signos que, finalmente, no significan nada. Pues habría en toda escritura matemática, al menos en las escrituras más fundamentales, como la teoría de conjuntos o la teoría de categorías, dos tipos de signos: los signos significantes de las operaciones –que llamo signos-operadores– y signos sobre los cuales finalmente se realizan operaciones –que llamo signos-base– y que tienen por función expresa no tener significación y evitar así todo parasitaje del sentido operatorio por otro régimen de sentido. Que haya signos vacíos de sentido en las escrituras formales no es un defecto de estas escrituras, sino que permite su singularidad y su riqueza propia.

Un ejemplo simple es dado por la axiomática estándar de la teoría de conjuntos. Por decirlo de forma muy aproximada, en esta axiomática se parte de signos –*a*, *b*, *c*– que usualmente se llaman "conjuntos". Pero en verdad, la teoría de conjuntos no define nunca lo que es un conjunto. Estos signos, en sí mismos no significan nada, pues en mi opinión, tienen por finalidad proveer a los signos-operadores una base vacía de sentido sobre la cual operar. Estos signos intentan "parecer" conjuntos en los que son sometidos a un operador, el operador de pertenencia. Es este operador y no los signos del conjunto el que tiene toda la carga de la significación: así, los signos *a*, *b*, *c* serán llamados conjuntos en tanto que pueden ser sometidos al operador de pertenencia y permitir escrituras tales que *a* pertenece a *b* o *b* pertenece a *a*. Un conjunto es, pues, lo que puede pertenecer a otro conjunto o lo que puede contener otro: definición circular que atestigua que no se define nunca lo que es un conjunto, es decir, el signo-base, sino solamente las operaciones que soporta.

Mi estrategia es entonces la siguiente: sostengo que la condición mínima para que la escritura matemática sea posible (no puedo mostrar aquí que es la única condición pero sostengo que es al menos una condición) es la condición de concebir y de tematizar signos desprovistos de sentido. Lejos de ser identificable a una negación o a un sinsentido (entendido como absurdo) el signo dds es puesto como condición eminente del pensamiento racional-matemático (y creo que se podría decir lo mismo de la lógica). La pregunta que planteo es la siguiente: ¿cómo podemos pensar los signos desprovistos de sentido? Y la respuesta que aporto consiste en mostrar que la condición de posibilidad del signo desprovisto de sentido es el acceso (tematizado o no) a la eterna contingencia de toda cosa. En resumen, intento derivar del principio de factualidad nuestra capacidad para producir signos vacíos de sentido como una forma de mostrar que el discurso matemático se mueve en la esfera del pensamiento "estrechamente asociado" a la absolutidad de la contingencia. Estoy lejos de mostrar el alcance absoluto de las descripciones matemáticas, pero al menos elaboro así la primera etapa necesaria de tal absolutización.

Hay sin duda cierta extravagancia en la pregunta: ¿cómo llegamos a producir signos dds? Pues los dds son percibidos más bien como manifestación de un fracaso, de una impotencia para producir sentido y no como manifestación de una capacidad. ¿Qué sentido tiene preguntarse cómo conseguimos producir a partir de lo insignificante? Y además, ¿qué relación tiene todo esto con la cuestión del uno?

Una fábula me permitirá responder las dos preguntas a la vez.

Imaginemos, fuera de toda preocupación por la verosimilitud, que en el curso de sus investigaciones, un arqueólogo que trabaja en las ruinas de una civilización completamente desconocida, de la cual se ignora si conocía la escritura, desentierra parcialmente una tablilla sobre la cual se encuentra una sucesión de motivos similares, por ejemplo:

########

Supongamos que su primera reacción consiste en sospechar que esta línea constituye un friso, es decir, una decoración grabada sobre los bordes de la tablilla. A pesar de esto, un instante después, él modifica su hipótesis y se dice con excitación que quizá podría tratarse de una línea de escritura, a la manera en que un escolar escribiría una misma letra sobre su cuaderno a fin de aprender a dominar la escritura. Después, continúa desenterrando la tablilla y se da cuenta de que ésta no contiene otras líneas hechas con otros caracteres –lo que habría confirmado su hipótesis–, sino un diseño, lo que lo convence de que su primera suposición era la buena: se había encontrado con un friso y no con una línea de escritura.

La pregunta que hacemos ahora es la siguiente: ¿qué diferencia de intención se produjo en el juicio de nuestro arqueólogo cuando vio sucesivamente, en la misma serie, los motivos similares de un mismo friso y casos de un mismo signo? En los dos casos, las marcas gravadas eran consideradas en su unidad singular y en su disposición colectiva: ¿pero en qué consistía la diferencia por la que los motivos devinieron casos de un mismo signo, tokens de un mismo tipo?

Explicar esta diferencia nos llevará al corazón de la cuestión del uno. Cuando el arqueólogo vio la serie como si fuera un friso, la advirtió como una entidad susceptible de un juicio estético en sentido amplio: un motivo decorativo singular, hecho de un número determinado de motivos –por ejemplo ocho– y cuya configuración –forma del motivo + número de motivos– podría ser juzgada como más o menos lograda, más o menos agradable a la vista. En este juicio, el número de motivos no era indiferente: siete o cinco motivos quizás habrían sido menos agradables que una serie de ocho, o al contrario, más logrado. De otra forma, el friso contiene lo que podría llamarse

un efecto de monotonía, o incluso, lo que llamaré de forma general, efecto de repetición: efecto por el cual los motivos dejan de ser los mismos incluso cuando se suponen perfectamente parecidos (diría, similares). Para comprender bien este punto, es necesario hacer una comparación con la melodía. Desde Bergson, se sabe que las notas, incluso similares (dos "do" fónicamente indiscernibles) son escuchados, sin embargo, de forma diferente si concluyen secuencias melódicas distintas. De este modo, si en una melodía tocamos ocho "do" similares seguidos, producen un "do" final distinto del "do" inicial, porque el "do" final está cargado de un pasado melódico del que el "do" inicial está desprovisto. Hay aquí un efecto diferencial de la repetición, un efecto de melodía que es de monotonía análogo en el tiempo a lo que sucede en el espacio del friso. Pues creo, a diferencia de Bergson, que el espacio está también cargado de diferencias melódicas como el tiempo y que nuestro friso aparenta en sus motivos un efecto diferencial que hace que de cada uno de ellos difiera de los otros incluso si todos fueran rigurosamente iguales empíricamente.

¿Por qué hablar de esto? Porque creo que el efecto de monotonía afecta toda realidad empírica: toda cosa vista como una, según una unidad empírica, se despliega en un espacio y en un tiempo que producen diferencias entre estas cosas-unas hasta que nada las distingue empíricamente. El enigma, el misterio del signo es, creo, un efecto diferencial inherente al espacio-tiempo, que desaparece cuando advertimos marcas similares ya no como motivos de un mismo friso sino como casos de un mismo tipo. Entonces estamos en condiciones de decir que los casos en cuestión son absolutamente idénticos, sin ningún efecto diferencial, ni empírico ni espacio-temporal, es decir, repetitivo. Es absolutamente el mismo signo –como tipo– el que se encuentra en cada uno de los casos: este tipo no variará nunca cualquiera que sea el número de casos, lo que en nuestra serie (########) puede ser prolongado por un "etcétera" que denota la indiferencia radical de la identidad del tipo en la multiplicidad de sus casos. "Etcétera" que podría no tener sentido para el friso puesto que ésta es una realidad estética concreta e inseparable del número determinado y finito de sus motivos propios.

Hay algo de absolutamente no-diferencial, y en consecuencia, no espacio-temporal, algo eterno en el signo desprovisto de sentido. Aquí el sentido de nuestra fábula va a encontrar su significación: generalmente se aborda el carácter inmaterial del lenguaje por medio de la cuestión de la idealidad eventual del sentido –por ejemplo, de su resistencia, a la historicidad y al contexto–, de su identidad posible en el espíritu de dos lectores de un mismo texto en dos épocas diferentes. Pero aquí, era este punto el que quería poner en evidencia, nuestro arqueólogo hizo, creo yo, la experiencia de una eternidad, de un puro idéntico –la identidad del tipo y no del sentido– que resiste al efecto diferencial de las marcas empíricas. Esta experiencia eterna es una experiencia del signo y no del sentido: la suscitaron signos desprovistos de sentido, no los signos portadores de éste. Se revela que estos signos, si bien dds, no eran en verdad signos sino motivos: nuestro arqueólogo hizo la experiencia de asir en una marca empírica alguna cosa eterna, un modo de unificación de las marcas no sometidas al efecto de repetición espacio-temporal, a partir de la unidad semiótica: unidad por la cual cada marca devino un caso-uno de un tipo idéntico y, de este modo, indefinidamente reproducible.

Es una unidad eterna del signo-tipo la que permite acceder a la pensabilidad de la iteración ilimitada a lo idéntico: es el "etcétera" que continúa la sucesión de casos y que no existía para la intención estética del friso. Dicho de otro modo, lo eterno está presente incluso en lo que diferencia al signo de la marca aunque ni el sentido ni con más razón la referencia o la esencia están presentes.

Acceder al signo dds como tal supone acceder a algo eterno en el caso, que es su tipo. De allí la pregunta: ¿de qué naturaleza es esta eternidad?

Mi tesis es la siguiente: la eternidad comprometida en la aprehensión de la unidad semiótica nace en la aprehensión de la contingencia de la ocurrencia del signo.

Para terminar, expliquemos este punto. Cuando percibo una cosa o una marca empírica, la percibo con sus determinaciones empíricas y la percibo como un hecho. Pero la percepción de la marca y de su unidad óntica ponen en primer plano sus determinaciones empíricas y en segundo plano su facticidad: percibo una marca, por otra parte, factual. En cambio, si señalo la facticidad de esta marca como tal, si la pongo en primer plano, entonces tomaré lo que en esta marca es idéntico a cualquier otra realidad y no varía ni en el espacio ni en el tiempo. Operaré entonces una unificación de la marca distinta de la unificación óntico empírica: una unificación ontológica por la cual señalaré la contingencia eterna presente precisamente en esta marca. Unificaré la marca en torno a su contingencia y no en torno a sus

determinaciones empíricas. Podría entonces distinguir en una multitud de marcas similares un tipo de unidad eterna y de este modo no sometida al efecto diferencial de la repetición.

Ahora volvamos a la consideración de la marca –una como ocurrencia– de un signo-tipo. ¿Qué es lo que hago precisamente cuando distingo un signo como signo, cuando dejo de considerar una marca como cosa para considerarla un signo? Pues bien, hago de esta marca una entidad esencialmente arbitraria, es decir, contingente a modo del signo: es decir que no puedo tematizar la idea de signo, pensar el signo como signo sin poner en primer plano la contingencia de sus determinaciones. ¿Qué decir de esto? Como cosa, la marca puede ser pensada como el efecto necesario de un cierto número de causas: puede estar ligada a la erosión, al choque, a la acción humana involuntaria, etc. Incluso si esta necesariedad es ilusoria muestra que la marca-cosa no exige tematizar su contingencia para ser aprehendida. Sin embargo, incluso si soy spinozista, la misma marca devenida signo debe ser puesta necesariamente como arbitraria, en el sentido de que un signo se caracteriza por no tener por sí mismo determinaciones necesarias. Ciertamente hay convenciones estructurales en una lengua (signos de cosas distintas deben ser distintos), pero lo propio de un signo o de un sistema de signos es poder ser descifrado, reescrito en otro sistema de signos estructuralmente idéntico. Un signo exhibe su contingencia "en primera fila" si oso decir (al menos cuando lo tomo como signo) que lo tematizo como tal.

Ahora bien, si trato con un signo desprovisto de sentido éste no reenvía ni a un sentido ni a una referencia sino solamente a sí mismo como signo. Pensar un signo dds es necesariamente tematizar el signo como tal: pensar su arbitrariedad propia, poner en primera fila su contingencia eterna, unificarlo alrededor de esta contingencia y finalmente hacerlo proliferar según la secesión de casos librados del efecto diferencial de la repetición.

Me parece que existe una posibilidad de derivar el discurso matemático –es decir, de un discurso estructurado en torno al signo desprovisto de sentido– a partir de un principio de factualidad, que funde ontológicamente la diferencia entre el uno óntico y el uno semiótico. Y creo que ahí se sitúa la primera etapa de una posible absolutización de las descripciones matemáticas de lo real.

Traducción de Adriana Canseco

DUELO POR VENIR, DIOS POR VENIR

QUENTIN MEILLASSOUX

... cada hombre posee dos cosas,
una vida y un fantasma.
EDWARD TYLOR
Religion in primitive culture

EL DILEMA ESPECTRAL

¿Qué es un espectro? Es un muerto al que no le hicimos el duelo, que nos atormenta, nos pone en aprietos, pues rehúsa pasar a la otra orilla: ahí donde los difuntos nos acompañan desde lo bastante lejos para que podamos vivir nuestra propia vida sin olvidarlos, pero también sin morir su propia muerte –sin permanecer cautivos de sus últimos momentos–. ¿Qué es un espectro que se ha vuelto esencial, espectro por excelencia? Es un muerto cuya muerte fue tal que no le podemos hacer el duelo. Es decir, un muerto para el cual el trabajo de duelo, el paso del tiempo, no tiene suficiente peso para que un lazo tranquilizador entre él y los vivos pueda ser considerado. Un muerto que clama el horror de su muerte no sólo a sus cercanos, a sus íntimos, sino a todos aquellos que cruzan la ruta de su historia.

Los espectros esenciales son las muertes terribles: muertes precoces y muertes odiosas, muerte del niño, muerte de padres que saben que sus niños correrán la misma suerte, y otras más. Muertos de muerte natural o criminal, muertos de una muerte que no podrá ser asumida ni por quienes la sufrieron ni por quienes les sobreviven. Los espectros esenciales son muertos que rechazarán siempre tomar su orilla, que obstinadamente desenrollan su mortaja para declarar a todos los vivos, contra toda evidencia, que su lugar seguirá aún entre ellos. Su final no oculta ningún sentido, ni conlleva ningún acabamiento. No son sombras que necesariamente griten venganza, sino sombras que gritan más allá de todas las venganzas. Aquel que

comete la imprudencia de prestarles oídos, arriesga pasar su vida escuchando sus quejidos.

Llamaremos duelo esencial al cumplimiento del duelo por los espectros esenciales: es decir, la relación viva y ya no morbosa de los vivos con las muertes terribles. El duelo esencial supone la posibilidad de mantener con esos difuntos un lazo de vigilia que no nos hunda en el pavor desesperado, él mismo mortífero, vivido frente a su suerte, sino que, al contrario, inserte activamente su recuerdo en la trama de nuestra existencia. Cumplir el duelo esencial significaría: vivir con los espectros esenciales, y no morir con ellos. Hacer vivir a los espectros en lugar de convertirse, escuchándoles, en un fantasma viviente. La pregunta que se nos plantea es entonces la siguiente: ¿el duelo esencial es posible? Si lo es, ¿en qué condiciones?

¿Podemos, al fin de este siglo XX, en el que las muertes odiosas han dominado la historia, vivir una relación no mórbida con esos desaparecidos, cuya mayor parte nos son desconocidos, y sin embargo muy cercanos aún para que nuestras vidas no se arriesguen a ser secretamente carcomidas? Parece que estamos constreñidos a responder a esta pregunta con una negativa. Pues resulta imposible enfrentar ese duelo esencial si lo remitimos a la alternativa común que nos ofrece la relación con los difuntos. Esta alternativa se expresa, en suma, de forma simple: o bien Dios existe, o bien Dios no existe. De forma más general: o hay un principio de clemencia, que trasciende a la humanidad, que obra en el mundo y en su más allá, que trae justicia para los difuntos, o tal principio trascendente falta. Ahora bien, es evidente que ninguna de estas opciones –llamémoslas por comodidad la religiosa o la atea–, cualesquiera que sean los innumerables sentidos que se les dé, permite cumplir el duelo esencial. Decir que Dios existe, o decir que Dios no existe, sea lo que se piense bajo estos dos enunciados: he ahí dos maneras de desesperar frente a los espectros. Para mostrarlo exponemos en estilo directo, bajo la forma de alegato, lo que podría ser la respuesta más fuerte de cada una de esas posiciones puestas a prueba en torno a ese duelo.

Sea el alegato religioso siguiente: "Yo puedo esperar asumir mi propia muerte, pero no las muertes terribles. Es el terror frente a su muerte pasada, irremediablemente pasada y no frente a mi fin próximo lo que me impone creer en la existencia de Dios. Ciertamente, si mi desaparición, aventuro, debía ser terrible, entonces yo moriría esperando para mí mismo lo que espero para los espectros. Pero yo no

sería para mí mismo más que un espectro en espera. Puedo ser un saduceo para mí mismo y para otros, pero siempre sería un fariseo para los espectros. Aún puedo ser en rigor ateo para mí mismo, puedo no creer en la inmortalidad para mí mismo. Pero jamás aceptaría serlo para otros porque la idea de que la justicia es imposible para la masa innumerable de espectros pasados me destruye íntimamente, de suerte que ya no consigo consagrarme a los vivos. Y es cierto, son los vivos quienes tienen necesidad de ayuda, no los muertos. Pero creo que la ayuda a los vivos se basa en la condición de esperanza de justicia para los muertos. El ateo bien puede negarlo: por mi parte, si yo considerara eso ya no podría vivir. Quiero esperar algo también para los muertos, o la vida es vana. Ese algo es otra vida, otra oportunidad de vivir –de vivir algo distinto a esa muerte que fue la suya".

Sea ahora la respuesta atea siguiente: "Tú quieres esperar, dices, algo para los muertos. Veamos entonces más de cerca lo que les prometes. Esperas una justicia del ultramundo, pero ¿en qué consiste? Será una justicia hecha desde el gobierno de un dios que ha dejado que se cometa lo peor, en el caso de las muertes criminales, o que él mismo ha suscitado, en el caso de las muertes naturales. Llamas justo, incluso bueno, a un dios así. Pero qué pensarías de esto: la promesa de vivir eternamente bajo el reino de un ser que se dice justo y amoroso, pero que ha dejado morir en las peores condiciones a hombres, mujeres, niños que podría haber salvado sin dificultad, incluso si él les ha infligido directamente tales males, y precisamente, dice él, como señal de su amor infinito (luego misterioso e insondable) por las criaturas que aflige de ese modo. Vivir bajo el reino de un ser tan perverso, corrompiendo las palabras más nobles –amor, justicia– por sus prácticas más odiosas: ¿no es una buena definición del infierno? ¿Me dirás que en presencia de este dios, tomaré deslumbrado lo que había de infinitamente amoroso en su actitud hacia sus criaturas? No haces más que acrecentar la pesadilla que prometes; pues supones que este ser será la potencia de transformarme espiritualmente de manera tan radical que amaré a aquel que ha dejado lo atroz producirse, por haberlo permitido. Es una promesa de muerte espiritual peor que la muerte simplemente carnal: en presencia de Dios yo dejaré de amar el Bien, pues Él tendrá el poder de hacerme amar el Mal como si fuera el Bien. Si existe, la suerte de los muertos es entonces prolongada al infinito: su muerte carnal se reitera en su muerte espiritual. Ante este infierno que deseas, prefie-

ro, para ellos como para mí, la nada que los dejará en paz y les conservará su dignidad, antes que someterlos al poder total de su despiadado Demiurgo".

Vemos que cada una de estas dos posiciones no se puede sostener más que en la debilidad de la otra: el ateo se afirma ateo porque la religión promete un dios espantoso; el religioso sitúa su fe en el rechazo a una vida devastada por la desesperación de las muertes terribles. Cada uno oculta su propia desesperación para evitar exhibir la desesperación del otro. El dilema ahora es el siguiente: desesperar por otra vida para los muertos, o desesperar por un dios que ha permitido que tales muertes se produzcan.

Llamaremos dilema esencial a la alternativa aporética del ateísmo y de la religión cuando éstos son confrontados con el duelo de los espectros esenciales.[1] En el seno de tal alternativa aporética se oscila entre el absurdo de una vida sin Dios y el misterio de un dios que llama amor a su dejar hacer y a su producción del mal exterior: doble forma del fracaso para cumplir el duelo esencial. Llamaremos, al contrario, resolución del dilema espectral a una posición que no sería ni religiosa ni atea y que llegaría así a separarse de la doble desesperación inherente a la alternativa: desesperar por creer en la justicia para los muertos, o creer desesperadamente en un dios sin justicia. Nuestro punto concerniente a la posibilidad del duelo esencial se reformula entonces así: ¿en qué condiciones se puede esperar resolver el dilema espectral? ¿Cómo pensar un lazo de los vivos con los muertos que se libere de la doble miseria del ateísmo y de lo religioso?

Para esbozar una posible respuesta a esta cuestión hay que proceder

[1] He llamado "religiosa" a toda posición que asocia la tesis de una vida de ultratumba a la existencia de un dios personal; "atea" a aquella que rechaza una y otra tesis. Se pueden, ciertamente, concebir posiciones que contravienen esta clasificación cómoda: el saduceísmo, evocado más arriba, conjuga la creencia en un dios personal con el rechazo de la inmortalidad; el espinosismo conjuga al contrario el rechazo del dios personal y la tesis de una inmortalidad posible. Sin embargo, tales posiciones no modifican en nada el punto esencial del análisis: la incapacidad de los principales sistemas de representación para resolver el dilema esencial. En el caso del saduceísmo, me ajusto a la desesperación del dios malvado, la desesperación de una no-resurrección de los muertos; en el caso del espinosismo, debo renunciar a toda esperanza de una inmortalidad feliz para aquellos que perecieron demasiado pronto como para acceder a la sabiduría y acomodarme a la necesidad despiadada que preside este género de destino.

de la siguiente manera: debemos mostrar las condiciones de solución del dilema y evaluar su legitimidad teórica según su grado de plausibilidad. No excluimos, claramente, que esa solución se revele al fin ilusoria y que nos obligue al final a renunciar al intento de salir de la alternativa ateo-religiosa. Pero esta renuncia eventual deberá proceder, y únicamente, del examen preciso de la solución. Incapaces de presentar ésta en su totalidad, nos contentaremos aquí con iniciar su exposición.

CONDICIONES DE RESOLUCIÓN DEL DILEMA: LA INEXISTENCIA DIVINA

Comencemos por exponer las condiciones que llamaremos "formales" de una resolución del dilema. Estas condiciones constituyen simultáneamente la parte de legitimidad irreductible de las dos posiciones precedentes –atea y religiosa– y la fuente de la aporía. Cada una de las posiciones del dilema exhibe, en efecto, según nosotros, un elemento indispensable del duelo esencial.

–La posición religiosa establece que el duelo sólo es posible al poder esperar para los muertos algo distinto de su muerte. Los espectros sólo reencontrarán su ribera el día que nosotros podamos esperar verlos reencontrar la nuestra.

–La posición atea establece que la existencia de Dios es un obstáculo insuperable para la elaboración de tal esperanza, pues sólo un dios perverso podría permitir las muertes terribles, y sólo un dios más perverso todavía querría hacerse amar por haber obrado así.

La aporía proviene del hecho de que esas dos condiciones, igualmente indispensables, son aparentemente incompatibles. La salida de este atolladero puede encontrarse exclusivamente de una manera: hay que demostrar que la incompatibilidad entre esas condiciones sólo es aparente, y que existe una tercera opción, ni religiosa ni atea, capaz de conjuntar de manera coherente los dos elementos de la respuesta. Por consiguiente, nuestro camino queda trazado: resolver el dilema remite a volver pensable el enunciado que conjuga la posible resurrección de los muertos –condición religiosa de la resolución– y la inexistencia de Dios –condición atea de la resolución–. Sintetizamos esos dos elementos en el enunciado siguiente que va a ocupar en adelante nuestra atención:

DIOS NO EXISTE TODAVÍA

Este enunciado formula una tesis que llamaremos la tesis de la inexistencia divina, entendiendo que esta expresión debe ser comprendida en los dos sentidos que permiten su equivocidad. En principio, de manera inmediata, la inexistencia divina significa la inexistencia del Dios religioso, pero también metafísico, que se supone actualmente existente a título de creador o de principio del mundo. Pero la inexistencia divina significa también el carácter divino de la inexistencia, dicho de otra manera: el hecho de que lo que permanece todavía en estado virtual en la realidad presente encubre la posibilidad de un dios todavía por venir, que será inocente de los desastres del mundo y del que se puede esperar que tenga el poder de otorgar a los espectros algo distinto a su muerte.

La posición de la inexistencia divina permite ubicarse en la fuente de la aparente insolubilidad del dilema espectral. Se mantenía de hecho que el ateísmo y la religión parecían conformar una alternativa que agota todas las posibles: que Dios existe, o bien que Dios no existe. Pero las dos tesis son en verdad más fuertes que sus enunciados factuales, pues éstos extraen su sentido del carácter supuestamente necesario ya de la inexistencia ya de la existencia de Dios. Ser ateo no es solamente sostener que Dios no existe, sino también que no puede existir; ser creyente es tener fe en la esencial existencia de Dios. Vemos entonces que la tesis de la inexistencia divina debe, para imponerse contra tal alternativa, llevar la lucha al terreno de las modalidades: pues se trata de sostener que Dios es posible –no en un sentido subjetivo y actual (en el sentido en el que sostenemos que es posible, aunque incierto, que Dios exista actualmente), sino en un sentido objetivo y futuro (en el sentido en que sostenemos que Dios puede realmente producirse en el futuro). Lo que está en juego es desligar el lazo ateo-religioso entre Dios y la necesidad (Dios debe o no debe existir) para religarlo a lo virtual (Dios puede existir).

La cuestión se vuelve así más precisa: resolver el dilema espectral lleva a exponer el sentido de la inexistencia divina, al mismo tiempo que a establecer la legitimidad de una adhesión a ella.

La tesis –Dios no existe todavía– puede ser descompuesta siguiendo dos polos de significación que deberíamos entonces analizar por separado.

1. ¿Qué significa el "todavía" para que un dios pueda ser pensado como una de sus eventualidades? Tal examen remite a pensar la significación de un tiempo compatible con el duelo esencial: ¿qué es el tiempo, si éste contiene lo divino como una de sus virtualidades, y qué es lo que puede legitimar nuestra creencia en la efectividad de ésta?
2. ¿Qué significa exactamente el significante 'dios' una vez que éste es puesto como todavía no existente, posible y por venir y ya no actual y necesario? Tal examen impondría, de forma relevante, elaborar los elementos de un discurso sobre lo divino distinto al de toda teología fundada sobre la tesis de un Dios eterno.

No podemos, en los límites de este artículo, abordar el primer punto. Convendrá, pues, aquí, entender por "dios" el sentido mínimo requerido para que un duelo esencial sea posible: la emergencia de un régimen de existencia en el cual se inicia para los espectros algo distinto de su muerte.

TRATAMIENTO ESPECULATIVO DEL PROBLEMA DE HUME

¿Qué sería un tiempo capaz de la emergencia divina? ¿Y qué es lo que podría decidirnos a adherirnos a la idea de tal tiempo, sabiendo que nuestro muy evidente deseo de creer, lejos de volvernos la tarea más fácil, no puede más que incrementar la sospecha frente a todo alegato que halague nuestra esperanza?

Antes de entrar en materia comencemos por descartar los sentidos que llamaremos "ocultos" de la inexistencia divina, es decir, que reposarían sobre la tesis de que existe una ley oculta, por ahora desconocida, pero susceptible de ser el origen de una redención por venir. Esta tesis nos regresaría a una interpretación todavía atea o religiosa de la inexistencia divina: ya se trate de fundar la esperanza del renacimiento en el dominio prometeico de la muerte, de una humanidad futura que se supone técnicamente capaz de efectuarla, o de sostener que un proceso de divinización necesaria del mundo está ya secretamente en curso y culminará en la justicia universal para los vivos y los muertos. En los dos casos se sostiene que existe una ley oculta sobre la cual reposarían todas las esperanzas: ley natural y todavía no

conocida de resurrección de los cuerpos, ley providencial de emergencia progresiva de lo divino: tesis ambas indemostrables, si no es que lunáticas, incapaces en todo caso de sostener una esperanza real.

Pero desde que nos prohibimos tales caminos, debemos decir del dios que buscamos que no solamente debe ser planteado como inexistente y posible, sino también que sólo puede ser concebido como contingente e incontrolable. Este Dios, en efecto, no puede ser planteado más que como contingente en el sentido de que, si su pensabilidad supone que nada prohíbe su advenimiento, a la inversa, ninguna ley final se puede suponer para garantizar su emergencia, pues tal suposición permanecerá siempre como teóricamente exorbitante. Debe poder ser, pero nada puede ser pensado que le obligue a ser. Y este dios no puede ser más incontrolable en su advenimiento, en el sentido de que debe exceder toda voluntad fantasiosa de dominación absoluta de la naturaleza por el hombre. Ni el prometeísmo de la muerte vencida, ni el providencialismo del dios por venir –que no son más que dos versiones exacerbadas del ateísmo y de lo religioso confrontadas con el dilema espectral– pueden fundar la esperanza de una solución.

Demos por sentadas las siguientes hipótesis:

1. Las leyes de la naturaleza no permiten mantener la esperanza de un renacimiento por venir para los desaparecidos.
2. No hay tampoco manera de esperar un orden trascendente a las leyes de la naturaleza, portador de justicia para vivos y muertos, que esté actualmente en obra, o en vías de emerger.

¿Qué salida nos queda entonces? Es suficiente, para responder a esta cuestión, determinar lo que, en tales hipótesis, obstaculiza el duelo esencial: ¿qué es lo que aparenta prohibir la esperanza de una resolución del dilema espectral si renuncio a la idea de que exista una ley, natural o supranatural, capaz de relevar mi esperanza? La respuesta es evidente: si admito que no existen más que leyes naturales incapaces de resolver el dilema, entonces éste es insoluble, sería tanto como –solamente– admitir aumentar la necesidad de las leyes naturales. No es la incompatibilidad entre las leyes de la naturaleza y lo divino lo que obstaculiza el duelo esencial sino la creencia en la necesidad de tales leyes. Es seguramente esta tesis modal la que funda la creencia atea en la imposibilidad de la existencia de Dios, como de cualquier evento que contradiga las constantes demostradas.

La primera cuestión que debemos tratar entonces es la siguiente: ¿qué es lo que funda mi adhesión a la necesidad de las leyes y de esta manera mi rechazo a cualquier evento posible que las contradiga radicalmente? Ahora bien, este problema es muy conocido puesto que se trata precisamente de la cuestión planteada por Hume concerniente a la justificación racional de nuestra creencia en la necesidad causal. Debemos en consecuencia afrontar de nuevo esta cuestión, pero –notémoslo bien, pues ahí está el interés especulativo del asunto– debemos abordarlo "de frente invertido" respecto a la mirada de su tratamiento tradicional.

Expliquémonos. La manera usual de plantear el problema de la necesidad causal procede de la pregunta que Hume mismo ha formulado y que puede enunciarse así: asumiendo que creemos en la necesidad de las leyes, ¿es posible fundar racionalmente esta creencia y garantizar que las leyes serán en el futuro lo que son ahora, permaneciendo las mismas circunstancias para cualquier otro momento? La aporía que encuentra Hume consiste en que ni la lógica ni la experiencia pueden ofrecer tal justificación. Por un lado, no sería contradictorio que las constantes observables se modifiquen en el futuro, y, por otro, la experiencia nos informa sólo sobre el presente y el pasado pero no sobre el futuro. En este momento la supuesta necesidad de las leyes naturales se convierte en un enigma, puesto que el principio de razón suficiente es incapaz de aplicarse aquí eficazmente: no podemos descubrir la razón por la cual las leyes deberían ser como son y no de otra manera, es decir, perdurar en su estado actual en lugar de modificarse arbitrariamente de un momento a otro.

Ahora bien, nuestra perspectiva es inversa a la de Hume pues proponemos, al contrario, partir de la posibilidad efectiva de que las leyes naturales se quiebren sin razón en provecho de una eventualidad incompatible con ellas. La cuestión que planteamos es efectivamente la siguiente: puesto que Hume nos ha convencido de que podemos a priori (es decir, sin contradicción) concebir la modificación caótica de las leyes naturales, ¿por qué no confiar en el poder del pensamiento, que nos invita a plantear la contingencia de las leyes de la naturaleza, más que en la experiencia que nos presenta, ella y sólo ella, una aparente fijación de las constantes observables? ¿Por qué prolongar la fijación empírica de las leyes por una creencia en su necesidad, en lugar de adherirnos a la intelección del caos

radical que Hume ha expuesto magistralmente, así sea de forma implícita? ¿Por qué, en otras palabras, no absolutizar el fracaso del principio de razón suficiente sosteniendo que la ausencia de razón de las leyes, con lo cual nos tropezamos con el problema humeano, no tiene el sentido de una incapacidad del pensamiento para descubrir tal razón, sino una capacidad del pensamiento para intuir a priori en lo mismo real la efectiva ausencia de razón tanto de las cosas como de las leyes, y su posibilidad de modificarse en todo momento? Se trataría de hacer de la contingencia la propiedad absoluta de todo ser, tanto de la ley como de las cosas, que una razón redefinida, una razón emancipada del principio de razón, tendría por cargo concebir y describir. Ésta es la idea de un platonismo invertido, más que revertido: un platonismo que no sostendría que el pensamiento debe liberarse de la fascinación por el fenómeno, siempre cambiante, para acceder a la inmutabilidad de la idea, sino que sostendría que el pensamiento debe liberarse de la fascinación por la fijación fenomenal de las leyes de modo que pueda acceder a un caos puramente inteligible capaz de destruir y de producir sin razón alguna las cosas tanto como las leyes de las cosas.

¿Es decir que habríamos resuelto el problema de Hume desde el momento en que hubiésemos planteado la contingencia de las leyes más que su necesidad? No, ciertamente, pues un nuevo problema se plantea ahora, bajo la forma de una objeción que expresa la razón por la cual nuestra tesis no parece creíble, a saber: si las leyes pudieran modificarse sin razón en todo momento, sería extraordinariamente improbable que esto no se hubiera manifestado jamás. Y si en verdad la materia pudiera incesantemente, en la mínima de sus parcelas, seguir innumerables leyes diferentes, el desorden sería tal que incluso nada podría manifestarse. Este argumento es el nervio mismo de la deducción trascendental: la contingencia de las leyes es incompatible con la estabilidad constitutiva de la representación. Pero nuestra tarea se precisa entonces: para resolver el problema reformulado de Hume debemos refutar tal inferencia que concluye de la contingencia de las leyes el desorden frecuente, es decir, frenético, de la materia tanto como de la representación y establecer que la estabilidad presente de las leyes no impone aceptar el aumento de su necesidad. Tal es el primer problema –que está lejos de ser el último– que el dilema espectral nos obliga a resolver si queremos rechazar la imposibilidad de que un evento contranatural pueda producirse. Dios, desde este momento, deberá ser pensado como el efecto contingente, pero eternamente posible, de un caos insubordinado a cualquier ley.

Convengamos en llamar "especulativa" a toda filosofía que otorga al pensamiento la capacidad de acceder a un absoluto y "metafísica" a aquella que se funda en una modalidad del principio de razón suficiente para acceder a lo absoluto. Toda metafísica, según este léxico, no puede ser más que especulativa: pero a la inversa, toda especulación no está dirigida necesariamente a ser metafísica. Pues una especulación que estuviera fundada sobre la falsedad radical del principio de razón describiría un absoluto que no obligaría a las cosas a ser como son y no de otra manera, pero sí las obligaría a no poder no ser tal como ellas son. Podemos ahora formular la conclusión a la cual queremos llegar, a saber, que la resolución existencial del dilema espectral pasa por la resolución especulativa, pero no metafísica, del problema de Hume.

Algunas palabras para concluir sobre el dios inexistente. ¿Cómo, según cuáles principios de investigación, deberíamos esforzarnos en delimitar la naturaleza, una vez que la hemos definido como efecto contingente del caos? En este punto convendría replantear, fuera del campo trascendental, una cuestión de estilo kantiano: ¿qué me es permitido esperar, ahora que puedo esperar? ¿Qué es un dios que sería de nuevo deseable, amable, digno de imitación? Si suponemos como aceptada la eventualidad real de algo emergente que rompe las leyes dadas de la naturaleza, ¿cuál sería entonces el posible divino más singular, más interesante, más "noble" en un sentido cercano (paradójicamente) a la exigencia nietzscheana? Este dios futuro e inmanente ¿debe ser personal, o consistir en una "armonía", en una tranquila comunidad de vivos, muertos y revividos? Creemos que algunas respuestas precisas a estas cuestiones son factibles, y determinan un régimen original de pensamiento en ruptura tanto con el ateísmo como con la religión: una divinología todavía por construir, con la cual serían tejidos, quizá, nuevos lazos entre los hombres y los espectros que los asedian.

Traducción de Mario Teodoro Ramírez

LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL EN CONTEXTO

MARKUS GABRIEL

Según una imagen estándar generalizada, la filosofía moderna se define por una alienación del pensamiento respecto del ser. Mientras que la metafísica antigua se propuso captar al ser en cuanto tal, la filosofía moderna, en cambio, investiga humildemente nuestro acceso al ser. En la modernidad, el ser se convierte en el mundo exterior, compuesto de objetos aptos para una investigación *more geometrico*. Mente (pensamiento) y mundo (ser) se vuelven opuestos como resultado de un escepticismo general (metodológico). Dado que desde este punto de vista escéptico nuestro acceso al mundo aparece de forma tal que potencialmente nos distancia de lo que es (el ser), es al menos prudente asegurar el acceso a lo que es antes que intentar captar ingenuamente lo que es.[1] La filosofía moderna define entonces como epistemología, la cual remplaza a la ontología como *prima philosophia*.

[1] Una de las exposiciones más claras de esta línea de pensamiento es el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke. Locke fue probablemente uno de los primeros que usó la metáfora de "horizonte" de pensamiento. De esta manera traza una distinción entre el Ser, como es en sí mismo, y lo que está a nuestro alcance, para poder investigar el "alcance de nuestro conocimiento" y así asegurar el dominio del conocimiento. Escribe: "Pensé que el primer paso para satisfacer algunas investigaciones que la mente del hombre suscita con facilidad era revisar nuestro propio entendimiento, examinar nuestras propias fuerzas y ver a qué cosas están adaptadas. Pensé que mientras en vano la satisfacción que nos proporciona la posesión sosegada y segura de las verdades que más nos importan, mientras dábamos libertad a nuestros pensamientos para entrar en el vasto océano del ser [...] Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad y permiten que sus pensamientos se adentren en aquellas profundidades en las que no encuentran apoyo seguro, y no es extraño que susciten cuestiones y multipliquen las disputas que, no alcanzando jamás solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, finalmente, en un perfecto escepticismo. Si, por el contrario, se tuvieran bien en cuenta nuestras capacidades, una vez visto el alcance de nuestro conocimiento y hallado el horizonte que fija los límites entre las partes iluminadas y oscuras de las cosas, el hombre tal vez reconociera su ignorancia en lo primero, y dedicara sus pensamientos v elucubraciones con más provecho a lo segundo. (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, libro. I, cap. I, § 7) [Versión en castellano: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* México, FCE, 1990, libro I, capítulo 1, § 7].

Hasta cierto punto esta imagen corresponde al estado de la cuestión en la filosofía analítica actual. La filosofía analítica aún habla de la mente y el mundo como si hubiera un reino epistémico de mentes por un lado y, por el otro, un reino ontológico de cosas/hechos, definido primariamente a través de su oposición a la mente y como una realidad independiente de ella. A pesar de varios intentos por superar este dualismo cartesiano, la filosofía analítica (en su sentido académico amplio) no se ha atrevido nunca a cuestionar su noción del mundo. Por supuesto que, en particular la escuela de Harvard (Quine, Goodman y Putnam) –y hasta cierto punto también Davidson– han socavado el cartesianismo metodológico de la filosofía analítica, a tal punto que se los ha catalogado como filósofos "postanalíticos". Independientemente de esto, como Rorty ha indicado correctamente, aun así permanecen dentro del marco de la filosofía moderna como epistemología, investigando la naturaleza de la estructura conceptual de nuestro acceso a lo que es.[2] Lo que es se encuentra conceptualmente atado a nuestro acceso a él: "ser es ser el valor de una variable".[3]

Por otra parte, la filosofía continental (una etiqueta mucho más borrosa que la de filosofía analítica), particularmente algunos de los más prominentes desarrollos en los siglos XX y XXI de la filosofía francesa y alemana, pueden ser vistos como un redescubrimiento del Ser. Esto es obvio si observamos el intento de la fenomenología de superar el cartesianismo implícito de la epistemología moderna. En este sentido, Heidegger ha argumentado en contra del solipsismo metodológico de Husserl a favor de una noción del Ser como la temporalidad constitutiva de la relación del *Dasein* con su propia finitud. Esto lo llevó a un intento de repensar el concepto de mundo

[2] Véase, por supuesto, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton. Princeton University Press, 1979. [Versión en castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2010.]

[3] Para esta famosa fórmula véase W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View. Nine logico-philosophical Essays (second, revised edition)*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1963, p. 15. [Versión en castellano: *Desde un punto de vista lógico* (segunda edición revisada), trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Paidós, 2002, p. 55.]

tanto en *El ser y el tiempo* como en otros trabajos.[4] Más recientemente, Alain Badiou ha desarrollado su propia ontología sobre la base de una reconsideración de la relación entre el Ser y el necesariamente inexistente Todo, por mencionar sólo un ejemplo.

De cualquier manera, ambos movimientos, el así llamado analítico y el así llamado continental, son generalmente reconciliables en su oposición al idealismo poskantiano. La filosofía analítica, con Russell y Moore, surgió de un escepticismo metodológico que engendró una sospecha bien fundada contra el hegelianismo exagerado; mientras que la fenomenología sospechaba de todo el movimiento del idealismo poskantiano como un deseo ilegítimo de trascender la finitud y la inmanencia (kantianas). En contra de este supuesto acto de trascendencia, Heidegger, en particular, arguye que la finitud es constitutiva del Ser, porque el Ser no es más que el dominio de sentido disponible para seres finitos definidos por su ser para la muerte. Y a pesar de la influencia dominante de Hegel en el pensamiento francés del siglo XX, mucha de la filosofía francesa, en la estela de Lévinas y Derrida, es crítica de su afirmación de la totalidad y, al igual que Heidegger, sospechan de la negación de la finitud en Hegel, que no podría justificarse frente al gesto moderno de la autolimitación de la afirmación del Ser que hace la razón.

A pesar de todo esto, hay un renacimiento reciente de Hegel en la filosofía contemporánea. Robert Pippin, John McDowell y Robert Brandom (por nombrar a algunos de los protagonistas de este movimiento) argumentan que Hegel puede ser reconciliado con la epistemología, de tal manera que su filosofía resulte ser una reflexión sobre la constitución normativa del sujeto moderno, más que una hiperontoteología de inspiración neoplatónica.[5] Todos

[4] Heidegger elabora su noción de "mundo" en *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude.* Tr. W. McNeil and N. Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995 [Versión castellana: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad,* Madrid, Alianza, 2007.] Véase en particular el § 68 donde Heidegger "define" la noción del mundo: "El mundo es la manifestación de los entes como totalidad". Claro que continúa alegando contra "la concepción vulgar del mundo", que entiende la totalidad como una suma o agregado de objetos o entidades, mientras que la totalidad es para Heidegger nada más que el dominio históricamente cambiante, dentro del cual las entidades tienen sentido para nosotros.

[5] El parteaguas en esta ola de neohegelianismo es el libro de Robert Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Una reformulación reciente de sus afirmaciones básicas puede ser encontrada en John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, en particular "Hegel's Idealism as a Radicalization of Kant", *ibid.,* pp. 69-89; y Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas,* Harvard University Belknap Press, 2009.

concuerdan en que Hegel no rompe con la filosofía trascendental, sino que más bien permanece dentro de un marco fundamentalmente kantiano, que pretenden ampliar. De este modo, el recurso al holismo conceptual y al inferencialismo de Hegel parece apoyar sus propios y más atrevidos movimientos dentro del estrecho marco de la filosofía analítica sin comprometerlos con lo que sería percibido como una recaída en la ontología precrítica. Su referencia a Hegel sirve al propósito de moderar la ontología de un naturalismo llano, de acuerdo con el que todo lo que existe es un objeto de nuestras teorías científicas más acabadas, salvando la dimensión normativa de la subjetividad estructurada conceptualmente (la mente) de su reducción a un orden no conceptual. Sin embargo, evitan aproximarse a la ontología propia de Hegel, no digamos defenderla. Y mientras Hegel es así reducido y vuelve bajo el disfraz de algún tipo de aberrante pragmatista americano, Fichte o Schelling apenas son mencionados en el renacimiento contemporáneo del "idealismo alemán" dentro de la filosofía analítica angloamericana.[6]

En este libro mostraré que el idealismo poskantiano (en particular, las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel) puede ser visto como ocupando un punto medio entre la unilateral (y a pesar de sí misma, cientificista) epistemología trascendental angloamericana y el regreso a la ontología en la filosofía francesa reciente (Badiou, Meillassoux). Este punto medio implica precisamente articular lo que yo llamo ontología trascendental. Desde mi perspectiva, el proyecto del idealismo poskantiano resultaría estar más cerca de la ontología de lo que los "hegelianos de la normatividad" nos habrían hecho creer, y más reflexivo y complejo de lo que el realismo especulativo quisiera. También defenderé que ni Fichte, ni Hegel, ni Schelling trascien-

[6] Viene a la mente la apreciación de Bertrand Russell: "Filosóficamente, aunque fue famoso en sus días, él (Schelling) no es importante. La recepción y desarrollo de la filosofía de Kant fue la de Hegel"; véase Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* Londres, Routledge, 2004, p. 651. [Versión española *Historia de la filosofía occidental,* Madrid, S.L.U Espasa Libros, 2009, p. 534.]

den la finitud y que la clasificación que hace Heidegger del idealismo alemán dentro de su historia del Ser yerra algunos de los puntos esenciales de este movimiento.

La ontología trascendental investiga las condiciones ontológicas de nuestras condiciones de acceso a lo que es. Parte de la simple percepción de que el sujeto (en cualquier modo que se le conciba) existe, que el análisis del concepto de existencia es, por lo tanto, metodológicamente anterior al análisis del modo de acceso del sujeto a la existencia. El sujeto, con sus capacidades conceptuales, realmente existe, es parte del mundo. Así, la pregunta surge: ¿qué condiciones tienen que estar realizadas por el ser (el mundo) a fin de aparecer ante pensadores finitos, los cuales, en consecuencia, cambian la estructura de lo que es al referirse a ello? Para usar un término introducido por Slavoj Žižek en su estudio sobre Schelling, la ontología trascendental investiga la "fenomenalización"[7] del Ser. De este modo, supera el dualismo entre ser y apariencia (objetividad y subjetividad, mente y mundo) y en su lugar afirma que el Ser es, de una u otra manera, dependiente de su aparición.

Por ejemplo, esto es exactamente lo que sucede en la "Lógica de la esencia" de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, donde descubre que "Ser es ser ilusoriamente [*das Sein ist Schein*]".[8] "Ser" para Hegel es la misma cosa que una dimensión expresiva de lo que llama "actualidad" o "manifestación", y la totalidad de su proyecto puede verse como el intento mismo de reconstruir la transición del Ser hacia su manifestación a pensadores finitos. Esto también es obvio para cualquier lector del Fichte tardío, en particular de su obra de 1804 *Doctrina de la ciencia*, en la que Fichte explícitamente llama a su teoría "fenomenología",[9]

[7] Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, Londres/ Nueva York, Verso, 1996, p. 14: "como en el caso de Hegel, el problema es ¿cómo alcanzar más allá del fenómeno la cosa en sí nouménica; el verdadero problema es cómo y por qué esta cosa en sí se separa de sí misma, cómo adquiere una distancia con respecto a sí misma de manera que despeja el espacio en el cual puede aparecer (a sí misma)?". También véase "The abyss of freedom" en Žižek/Schelling, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, traducido por J. Norman, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, p. 15.

[8] Georg Wilhem Friederich Hegel, *Science of Logic*, traducido por A.V. Miller. Amherst, Nueva York, Humanity Books, 1969, p. 395. [Versión española, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Chile, Solar, 1982, p. 365.]

[9] En su *Wissenschaftlehre*, de 1804, Fichte habla de "una *fenomenología*, una doctrina de la apariencia y la ilusión"; véase J.G. Fichte, *The Science of Knowing. J.G. Fichte's*

un término introducido por Lambert y, como es sabido, retomado por Hegel.

Aun así, no negaré que hay una tendencia hacia la ontoteología en el idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel caen sin duda en el mal hábito de rebasar algunas veces los límites de la ontología trascendental recayendo en la ontoteología. Después de todo, la filosofía es, como se sabe, un producto de su tiempo, y en su tiempo estos pensadores aún tenían que defenderse de la acusación de ateísmo; debido a esto trataré de ofrecer "traducciones" de algunos de los términos ontoteológicos usados por los idealistas poskantianos. De cualquier modo, la contribución original de este libro consiste en reconstruir algunos movimientos importantes del idealismo poskantiano en los términos de una ontología trascendental y en defender las líneas generales del proyecto de una ontología trascendental en las condiciones contemporáneas. Recojo algunos de los motivos esenciales de la ontología trascendental del idealismo poskantiano y trato de desvincularlos de su contexto ontoteológico.

Este libro trata de ser una introducción histórica a un proyecto sistemático más grande en el cual expondré con todo detalle una nueva ontología trascendental, cuyas líneas generales serán esbozadas propedéuticamente en lo que viene a continuación. Espero ser capaz de encontrar una vía entre la Escila de una mera aproximación lógico-epistemológica y la Caribdis de una ontología unilateral a la Badiou, que pretende afirmar una ontología universal de primer orden.

1. ¿QUÉ ES LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL Y POR QUÉ LA NECESITAMOS?

Es sabido que Kant creía que su método trascendental se deshacía del proyecto clásico de la ontología.[10] Alegaba que la ontología esta-

1804 Lectures on the Wissenschaftslehre. Tr. W. E. Wright, Albany, SUNY Press. También véase el artículo de Žižek "Fichte's Laughter", en M. Gabriel/S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism.* Nueva York/ Londres, Continuum Press, 2009, pp. 122-167.

[10] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason.* Tr. N. Kemp Smith. Nueva York, Palgrave MacMillan, 2003 [edición española, *Crítica de la razón pura*, FCE, México, 2010] cf. A247/B304 "...el orgulloso nombre de la ontología, que presume poder ofrecer cogniciones sintéticas *a priori* de las cosas en general... debe dar lugar al nombre

ba basada en una asunción epistemológica ingenua según la cual el Ser (la cosa en sí) estaría inmediatamente disponible para el pensamiento. Contra la ontología en este sentido, Kant estaba ansioso por probar que todo lo que existe debía ser constituido por el pensamiento, dado que el pensamiento sólo puede captar lo que es compatible con la forma lógica de referirse a algo, lo cual difiere del hecho de ser referido. En vez de exponer la estructura del Ser en cuanto tal, Kant asignó a la filosofía la tarea de reflexionar sobre la constitución de los objetos qua objetos del pensamiento.

Una de las justificaciones fundamentales de este giro trascendental puede hacerse en el sentido antiescéptico. Si el pensamiento constituye sus objetos imponiendo sus formas (las categorías) a lo dado, entonces lo dado debe tener una forma que sea mínimamente compatible con el hecho de ser captado por el pensamiento. Por lo tanto, no puede haber ninguna brecha absoluta entre el orden de las cosas y el orden del pensamiento (del juzgar). Si en un discurso capaz de verdad afirmamos que *p* es el caso, y si *p*, entonces no puede haber de principio ninguna brecha infranqueable entre el contenido del pensamiento y el orden objetivo.

De este modo, con el fin de erradicar la posibilidad del escepticismo al estilo cartesiano, Kant creía que el pensamiento debía constituir su objeto. Por esta razón, la actividad unificadora que hace posibles juicios sobre cualquier cosa, pero sin ser ella misma un juicio, tenía que estar localizada en el sujeto, que es entendido como el proceso de construcción de teorías sin el cual la objetividad es imposible. Si el juicio es el lugar de la verdad, entonces él descubre la región abierta en la cual algo puede tener lugar verdaderamente, y no puede haber verdad alguna sin sujeto (siendo el sujeto el nombre para la actividad sintetizadora que, en primer lugar, pone juntos los elementos de un juicio).

Sin embargo, Kant no toma en cuenta el aparentemente fútil hecho de que el sujeto existe. El sujeto, él mismo, es parte del mundo. Excluyendo al sujeto del mundo qua totalidad objetivamente disponible de estados de cosas, Kant, en efecto, transforma al sujeto en una nulidad. Éste es el meollo de verdad de la observación de Jacobi según la cual el idealismo trascendental funda el nihilismo.[11] El idea-

más modesto de la analítica trascendental".

[11] Véase dos textos cruciales de Jacobi sobre el nihilismo: "On trascendental

lismo trascendental de hecho destruye al sujeto al reducirlo a una forma lógica vacía, que nunca puede volverse el contenido de un pensamiento so pena de renunciar a su posición propia como sujeto. Así, el sujeto termina por desvanecerse, se disuelve en sus juicios y no puede juzgarse a sí mismo. Claro que Kant creía que ésta era la única manera de preservar la posibilidad de la libertad, dada su creencia de que el entramado de las apariencias es tan conceptualmente tenso que sólo podría ser de un único modo. Kant entendió con claridad que la libertad debía presuponer la contingencia, en el sentido de la posibilidad para el sujeto de poder ser algo distinto a su apariencia en cuanto entidad empírica.

Además, en respuesta a Kant, Fichte, Schelling y Hegel –cada uno a su manera– han apuntado convincentemente el hecho de que las razones de Kant para remplazar la ontología por la reflexión trascendental no son suficientes, por lo que la totalidad de la argumentación de Kant resulta ser dialécticamente insostenible. Hegel, por ejemplo, ha dicho que la autonomía kantiana resulta ser heterónoma en una reflexión de orden superior, ya que la autonomía es definida con el recurso a la espontaneidad y ésta es definida sólo en su oposición a la receptividad. Luego, la autonomía es tan contingente como la heteronomía, la posibilidad de la libertad presupone la actualidad de la necesidad y así sucesivamente. Para poder preservar la libertad, el idealismo poskantiano investiga la constitución ontológica del edificio kantiano, porque el orden superior de la heteronomía de la autonomía se sigue de la distinción ontológica de Kant (a pesar de sí mismo) entre la cosa en sí y el mundo de las apariencias. El idealismo poskantiano, entonces, puede ser visto como la creación de una nueva ontología donde la libertad se vuelve el significado mismo del Ser.

Aun así, la creación poskantiana de una nueva ontología no equivale a recaer ingenuamente en la metafísica tradicional. Todo lo contrario: Fichte, Schelling y Hegel aceptan la lección crucial aprendida de Kant, a saber, que el método propio de la filosofía se encuentra en una reflexión de orden superior, pensamiento sobre la constitución de la relación del pensamiento con objetos que no son

idealism", en Brigitte Sassen (ed.), *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of Theoretical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; y también en su famosa "Open letter to Fichte", en Ernst Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism*. Nueva York, Continuum Press, 1987.

necesariamente pensamientos. *Mutatis mutandis* la pregunta a responder sigue siendo kantiana: ¿cómo es posible referirse a cualquier cosa que no sea un juicio mediante el juicio? ¿Cómo es posible que tengamos pensamientos acerca de la forma en que es el mundo a pesar de que nuestros pensamientos no son idénticos a esa forma? El pensamiento que la ontología trascendental agrega a esta cuestión es que nuestros pensamientos acerca de cómo es el mundo son también ellos una manera de ser del mundo. Mi pensamiento actual de que el rascacielos enfrente de mí existe no es él mismo un rascacielos. Sin embargo, aunque mi pensamiento no es él mismo un rascacielos, mi pensamiento también existe.

Así, a fin de responder la pregunta epistemológica fundamental de Kant es necesario referirnos a la constitución de la constitución trascendental, o más precisamente, a las condiciones ontológicas de las condiciones de posibilidad de una referencia capaz de verdad. Dado que el sujeto existe y refiere a estados de cosas intramundanos y al mundo desde dentro del mundo, ¿cómo es posible que el mundo se refiera a sí mismo a través de nuestra referencia a él? ¿Cómo es que consigue volverse autorreferencial en la reflexión? Si no excluimos más al sujeto del mundo (como hace el dualismo cartesiano, que permanece aún hoy como base de la epistemología), al propio mundo debe acreditársele, finalmente, la capacidad de volverse inteligible para sí mismo a través de nuestras capacidades conceptuales.

En este contexto, es notable que John McDowell, quien defiende una versión sofisticada de la teoría kantiana de la intencionalidad, apenas menciona el mundo en su libro *Mente y mundo*. La noción de mundo permanece completamente oscura. McDowell combina incluso elementos de la teoría de la intencionalidad de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein con la definición de mundo que aparece en el *Tractatus* como "todo lo que es el caso".[12] De este modo, en la visión

[12] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Tr. D. F. Pears y B. McGuinness, Londres, Routledge, 2001 [versión bilingüe alemán-castellano Madrid, Alianza, 2010]. También véase John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1996, p. 27 [v.c.: *Mente y mundo*, trad. Miguel Ángel Quintana Paz, ed. Sígueme, Salamanca, 200, p. 27]: "Podemos formular el punto en un estilo con el que Wittgenstein hubiera estado inconforme: no hay brecha ontológica entre la clase de cosa que uno puede querer decir, o generalmente el tipo de cosa que uno puede pensar, y el tipo de caso que pudiera ser el caso. Cuando uno

de McDowell, el mundo resulta ser un dominio totalizable de hechos inmediatamente disponible a un pensamiento capaz de verdad. En el caso de un pensamiento verdadero, "el pensamiento no se queda corto frente a los hechos",[13] como apunta McDowell. Una obvia –pero al fin, demasiado simple– objeción a la afirmación de McDowell de que hay una "apertura no mediada del sujeto de experiencia a la realidad 'externa'",[14] involucrada en la interacción del pensamiento con el mundo, podría consistir en que McDowell subestima la falibilidad. Sin embargo, esta objeción no alcanza a dar cuenta del aspecto verdaderamente problemático del proyecto de *Mente y mundo* y sus trabajos sucesivos. Como expondré en la sección 3 de esta introducción, McDowell de hecho logra hacer una transición de una metafísica de la intencionalidad cartesiana a una kantiana. Además, hay un problema más severo en la explicación de la referencia que hace McDowell, que en parte motiva la transición hecha en el presente libro desde una mera reflexión trascendental hasta una ontología trascendental. El problema radica en la desfasada y al fin premoderna noción de un mundo totalizable completamente determinado. En McDowell, parece como si hubiera un campo de hechos homogéneos (el mundo) tal que solamente necesitáramos garantizar la posibilidad de un acceso no problemático a ese ya siempre establecido y unitario campo de hechos.[15] Sin embargo, echemos solamente un vistazo al siguiente ejemplo: levanto mi mano izquierda y afirmo verdaderamente que hay una mano frente a mí. Si hay una mano frente a mí, entonces mi pensamiento de que hay una mano frente a mí no se queda corto frente al hecho de que hay una mano frente a mí. En los pensamientos verdaderos, los objetos y los estados de cosas parecen formar parte de mi pensamiento de una manera no problemática. No hay una representación cartesiana como una imagen implicada que potencialmente

piensa verdaderamente, lo que uno piensa *es* lo que es el caso. Entonces como el mundo es todo lo que es el caso (como él mismo escribió alguna vez), no hay brecha entre el pensamiento en cuanto tal y el mundo. Por supuesto que el pensamiento puede distanciarse del mundo siendo falso, pero no hay distancia del mundo implícita en la idea misma de pensamiento".

[13] McDowell, *Mind and World*, p. 33.

[14] John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1998, p. 392.

[15] McDowell, *Having the World in View*, p. 3. Explícitamente formula su proyecto como un intento de "encontrar la intencionalidad no problemática".

separara mi pensamiento de mi mano. Sin embargo, al mismo tiempo, no sólo hay una mano frente a mí sino también una multitud de partículas. Podría juzgar verdaderamente que hay una multitud de partículas frente a mí. La misma cosa es así al mismo tiempo una mano, una multitud de partículas y muchas otras cosas (dependiendo de cuántas posibilidades de acceder verdaderamente a esa cosa podrían ser asumidas efectivamente en un cierto tiempo).

Las cosas se vuelven más complicadas una vez que reconocemos que incluso esta mera descripción de la situación metafísica –que es, alguna "cosa" o estado de cosas por un lado, y una pluralidad de maneras de acceder verdaderamente a ella por el otro— es parcial. Se sigue tratando de identificar la cosa y de este modo acceder a la, aparentemente, no problemática cosa singular bajo una descripción entre muchas otras posibles. Esta simple reflexión debería hacer evidente que la noción de un campo existente y homogéneo de cosas hechas [*ready-mades*] ya siempre individuadas no es una noción aceptable de mundo.

Incluso Frege era muy consciente de este problema, a pesar de que trata de ocultarlo hasta cierto grado para dar cabida a la existencia de la certeza científica. Notoriamente apunta que no tenemos manera de acceder a la referencia (y por lo tanto de afirmar la existencia) sin el sentido. Su famoso ejemplo de la estrella de la mañana y la estrella del atardecer tiene así una falla obvia. De acuerdo con Frege, los nombres propios "estrella de la mañana" y "estrella del atardecer" refieren a la misma cosa, es decir, Venus. Sin embargo, "Venus" también es un nombre propio y los nombres propios tienen un sentido, incluso si los usamos para denotar la referencia de una pluralidad de sentidos.

El sentido de un nombre propio es captado por cualquiera que esté suficientemente familiarizado con el lenguaje, o la totalidad de las designaciones, al que pertenece; pero esto sirve sólo para iluminar un único aspecto de la referencia, suponiendo que tiene una. El conocimiento comprensivo de la referencia requeriría de nosotros ser capaces de decir inmediatamente si un sentido dado le pertenece. Pero nunca alcanzamos dicho conocimiento.[16]

[16] Gottlob Frege, "*On Sinn and Bedeutung*", en *The Frege Reader*, ed. M. Beaney, Oxford, Blackwell Publishing, 1997, pp. 151-71 [versión española, "Sobre sentido y referencia", en G. Frege, *Escritos filosóficos*, Crítica, Barcelona 1996] y Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry", en *Mind*, New Series, vol. 65, núm. 259, (julio de

En otras palabras, no hay acceso inmediato a la referencia. A pesar de esto, el sentido, de hecho, no debería ser concebido como una barrera o velo engañoso entre un estado de cosas objetivo y nuestros intentos por aprehenderlo: hay una pluralidad inherente en la noción de sentido; es un medio de la diferencia, en tanto que la referencia está pensada para limitar la pura proliferación de sentidos sin un referente. No obstante, no puede haber aprehensión de la cosa independientemente de la posibilidad de aprehenderla de un modo distinto. Si esto también se aplica al intento de dar una explicación de nuestra finitud epistémica en los términos de una ontología según la cual hay un dominio de referentes absolutamente individuados de un lado y una pluralidad de sentidos del otro, lo que sirve para establecer la determinación de las cosas disponibles para un discurso con pretensiones de verdad, entonces la misma ontología que usaríamos en este caso para que la finitud quede disponible para un pensamiento sobre el de orden superior, resulta ella misma finita. Siguiendo el mismo razonamiento que nos llevó hacia la comprensión de la contingencia del sentido, el propio pensamiento que trata de aprehender esa finitud y contingencia se torna finito y contingente. En consecuencia, el pensamiento trascendental pierde su clásico estatuto apriorístico, que McDowell aún trata de vindicar.

Por ésta y otras razones pertinentes, necesitamos una ontología más reflexiva, una que tome en cuenta la pluralidad de campos de sentido y la contingencia de todo lo que podría llegar a ser el contenido de un discurso con pretensiones de verdad. Una ontología tal necesita preservar tanto los discernimientos metodológicos de la filosofía trascendental como la idea de que ésta conduce a la formulación de una nueva ontología de la reflexión. Como se mostrará en los ensayos reunidos en este volumen, exactamente sobre esto versa el movimiento del idealismo alemán en su totalidad. Tuvo la intención de establecer un punto medio entre el cartesianismo metodológico de la reflexión trascendental kantiana y una recaída acrítica en la ontología tradicional.

1956), pp. 289–311, p. 298 [v.c.: "El pensamiento una investigación lógica", en *Pensamiento y lenguaje: problemas de la atribución de actitudes proposicionales*, Margarita M. Valdés (comp.), Trad. Carlos Pereda, México, UNAM, 1996, pp. 24-48, p. 41]: "En conformidad, con un nombre propio, depende de la manera en que lo que sea a lo que refiere es presentado. Esto puede pasar en diferentes maneras, y cada una de estas maneras corresponde a un sentido particular del enunciado que contiene al nombre propio."

La afirmación ontológica básica que defenderé apoyado en Fichte, Schelling y Hegel es que el Ser mismo es la fuente de la contingencia. El Ser no es otra cosa que un efecto colateral de la pluralidad transfinita y no totalizable de los campos de sentido. El Ser, en consecuencia, no es concebido como algo dado de antemano, no es una entidad metafísica detrás o más allá de la apariencia. No hay una realidad subyacente oculta, porque sólo hay una pluralidad de los campos de sentido. Sin embargo, esta pluralidad permanece encubierta para aquellos que respaldan ya sea una metafísica del sentido común, ya sea un cientificismo.

El ser es múltiple. Sin embargo, esta pluralidad no es cuantificable, es más bien una pluralidad de campos de sentido, cada uno de los cuales simula un origen y apunta a algo que no puede ser dado a ningún campo de sentido particular. En el transcurso de este ensayo me referiré a esto como un retiro constitutivo, un retiro que abre el dominio de lo que existe.

2. DE LA METAFÍSICA DE LA INTENCIONALIDAD KANTIANA A LA POSKANTIANA

Recientemente McDowell ha argüido que la transición de Kant a Hegel debe ser entendida en los términos de un desarrollo dentro de la metafísica de la intencionalidad. De acuerdo con McDowell el principio central del idealismo hegeliano sostiene que "la idea misma de objetividad debe ser entendida en los términos de las operaciones libremente autodeterminantes de una inteligencia autoconsciente".[17] Por supuesto que esta formulación tiene cierto aire kantiano, y yo creo que yerra el movimiento ontológico verdaderamente hegeliano.

Para Hegel (como para Fichte y Schelling), Kant no es capaz de aplicar los resultados de la filosofía trascendental a la reflexión trascendental misma, permanece atado a una noción subjetivista (cartesiana) de la síntesis, porque su propio punto de partida es el dualismo forma-contenido. La subjetividad es la actividad de juzgar –una actividad que en Kant sirve primordialmente a la función de la determinación espacio-temporal de un estado de cosas–. La síntesis,

[17] McDowell, *Having the world in View,* p. 72.

para Kant, establece relaciones en un material dado por la sensibilidad. Lo dado, para Kant, es la dación sensorial. El verdadero problema de Hegel con lo dado no es simplemente que Kant pareciera suscribir una variedad del "mito de lo dado" empirista y de ahí a un atomismo semántico que Hegel remplazará con una forma radical de holismo conceptual. Porque incluso en un modelo de holismo conceptual acerca de conceptos empíricos, la cognición todavía estaría basada, no obstante, en una dación sensorial aunque conceptualmente estructurada. Sin embargo, la pura idea de que lo dado en la experiencia sensible está conceptualmente estructurado, trasciende la experiencia sensible cuando investigamos la relación entre cómo algo es dado y la posición a la que es dado. El objeto propio de este pensamiento –la estructura de la experiencia– no puede ser experimentado en sí mismo como en el caso de otros objetos. Por lo tanto, el pensamiento filosófico no puede concebirse a sí mismo en términos de una dación sensorial. Por esta razón, ya desde el capítulo "Certeza sensible" de la *Fenomenología,* el blanco principal de Hegel es la reducción empirista que Kant hace del pensamiento a un procesamiento del material sensible. La superación de Kant que realiza Hegel no puede consistir entonces en una mejora de la noción de lo dado como siempre ya conceptualmente estructurado. Tal respuesta volvería a ser objeto de la crítica hegeliana, porque todavía concibe el contenido propio del pensamiento como empírico, en el sentido empirista de entrada [*input*] experiencial.

Hegel cree que Kant está más o menos en lo correcto al entender la subjetividad como constituyendo formas lógicas de la referencia (categorías) fuera de las cuales nada determinado puede ser aprehendido. Sin embargo, Kant no aplica este pensamiento al propio. No es sólo dentro de la aprehensión del material empírico que la síntesis entra en juego, sino que la síntesis es una propiedad de la intencionalidad como tal, y por lo tanto, también se aplica a la intencionalidad de orden superior, eso es, al teorizar sobre la intencionalidad. Las categorías (kantianas) son constituidas por la propia actividad del pensamiento, son sólo como pequeños hechos brutos acerca de nosotros mismos, así como los objetos espaciotemporales son datos crudos para el propio Kant. Las categorías son en sí mismas el resultado de una síntesis que Hegel, como es sabido, llamará "el concepto". El concepto hegeliano es, por lo tanto, nada más que el nombre para el intento de una coherente metafísica de la intencio-

nalidad de orden superior, lo que da lugar a una metateoría dialécticamente estable.

Es crucial aquí distinguir entre contradicción dialéctica y analítica, distinción que corresponde a la famosa distinción hegeliana entre *Verstand* y *Vernunft* [entendimiento y razón]. La contradicción analítica es la forma estándar de la contradicción en el nivel del contenido proposicional de una teoría. Una teoría puede explícitamente contradecirse a sí misma o implícitamente estar comprometida con una contradicción si contiene tanto el teorema T como el teorema ¬T. Incluso, aunque pudiera haber contradicciones verdaderas, como sostienen los lógicos paraconsistentes, las contradicciones analíticas siempre conciernen únicamente al contenido proposicional.

La contradicción dialéctica, por otra parte, surge como la contradicción entre la estructura motivacional y la ejecución de una teoría.[18] Las teorías dirigidas al objeto generalmente tienden a enmascarar el papel de las decisiones teóricas que abren el dominio de objeto de la teoría. Esto le pasa incluso a Kant. Él se refiere a la intencionalidad y a sus estructuras constitutivas (categorías, ideas, tiempo, espacio, esquemas, etc.) como si fueran productos metafísicamente estables que construyen el marco conceptual de toda subjetividad finita (= intencionalidad) y racional. Como sea, el núcleo conceptual del descubrimiento de Kant no es tan racional, la subjetividad finita necesariamente tiene un contenido particular –sus estructuras constitutivas— pero más bien esa intencionalidad como tal tiene un carácter como si para que podamos tener cualquier cosa a la vista, que es incluso potencialmente distinto de nuestro tenerlo a la vista, necesitáramos referirnos a él por lo menos como si fuese independiente del acto de referencia. La objetividad es el dominio mismo que supuestamente corresponde a este "hecho" acerca de la intencionalidad. Si el descubrimiento fundamental de Kant es tan general como esto, entonces también debe aplicarse al marco mismo. Por lo tanto, la pregunta sobre la objetividad del marco de objetividad surge en cuanto intentamos referirnos a la reflexión trascendental como a un objeto más. Y la reflexión trascendental es, de hecho, un objeto más dado que se puede referir a ella mediante una teoría particular del lenguaje (digamos aquella de la primera *Crítica*).

[18] Elaboro esta distinción en Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Friburgo/Múnich, Alber, 2008.

Visto de este modo, la motivación general de la reflexión trascendental, su alcance qua metafísica de la intencionalidad, contradice su propio resultado, concretamente que la síntesis sólo tiene lugar entre un dominio del juicio y un dominio de contenido empírico a ser sintetizado. Notoriamente Kant no aborda la pregunta por las condiciones de verdad de las proposiciones de la reflexión trascendental. ¿Los postulados mismos de la primera *Crítica* son analíticos o sintéticos? Si no son analíticos (lo cual parece obvio), entonces tienen que satisfacer las condiciones de posibilidad con respecto al contenido para el juicio sintético. Ahora bien, de acuerdo con la teoría explícita, los juicios sintéticos median entre el contenido sensorial y la forma lógica. Entonces ¿cuál podría ser el contenido sensorial que correspondería a esta afirmación misma? ¿En qué sentido el juicio más general de Kant acerca de los juicios tiene un sustento empírico? En otras palabras, la metafísica kantiana es dialécticamente contradictoria aplicada a sí misma, precisamente porque no reflexiona sobre su propia posición, sobre su propia constitución. Kant confunde el origen de la síntesis porque entiende la síntesis como una estructura que media entre el dato sensorial y nuestra conciencia de él. Sin embargo, la síntesis es una actividad del pensamiento, que también se ejerce en la referencia del pensamiento a sí mismo.

Todos los llamados idealistas alemanes están buscando un método trascendental que sea dialécticamente estable por completo en una autoaplicación. Todos practican formas variadas de la reflexión de orden superior y de este modo distinguen entre los niveles de la reflexión. Un ejemplo muy claro acerca de cómo esto nos lleva a la ontología trascendental es el Fichte tardío, en particular su *Doctrina de la ciencia* de 1804, en la que Fichte analiza la noción de "conocimiento absoluto".[19] El conocimiento absoluto es nada más y nada menos que la intencionalidad de orden superior. El término refiere a nuestra comprensión de la estructura de la referencia. Fichte usa esta noción como punto de arranque de su dialéctica, que lo lleva al "Ser absoluto del conocimiento".[20] Aquí "Ser" es el nombre para la facticidad del conocimiento absoluto, del hecho que hacemos explícito el concepto de conocimiento después de haber afirmado ya tener algún tipo conocimiento acerca de una u otra cosa. "Ser", en otras

[19] Véase para esto Fichte, *1804 Wissenschaftlehre*, pp. 149, 154, 161-164. 180-190 y ss.
[20] *Ibid.*, p. 158. Véase también pp. 161-162, 171, 174.

palabras, es el retardamiento del pensamiento con respecto a sí mismo. A la vez, este descubrimiento por sí mismo genera retroactivamente al Ser, la facticidad del conocimiento, al afirmar un conocimiento absoluto o de orden superior acerca del conocimiento. Esta aprehensión vuelve al Ser (que significa el ser del conocimiento) un objeto para sí mismo, de este modo lo transforma en el resultado de una actividad objetivante. Esto lleva a Fichte a la comprensión de que la actuación objetivante, que toma al conocimiento absoluto y por lo tanto al Ser como su objeto, es la autorreferencia del Ser. De acuerdo con Fichte, éste es el tipo de entendimiento más alto, que no es más que un movimiento de autoaplicación. Tal es el pensamiento maestro de su ontología trascendental, mediante el cual trata de resolver la pregunta clave de la filosofía: "La filosofía debe revelar y descubrir al Ser en y desde sí mismo".[21] El movimiento crucial consiste en identificar al Ser con su autorreferencia en el pensamiento filosófico de tal manera que el Ser no es concebido como un *relatum* en la relación de captación, sino como la relación misma en la cual se retira necesariamente en tanto que lo confundo con *sudoppelgänger*, por el Ser como objeto del pensamiento.

Si el Ser nunca puede estar fuera de sí mismo y nada puede estar aparte de él, entonces tiene que ser él mismo quien se construye a sí, hasta el punto en que su construcción ocurre. O, lo que es completamente sinónimo: nosotros somos ciertamente los agentes que cumplen esta construcción, pero lo hacemos, como se ha visto, en tanto que somos el Ser mismo y coincidimos con él.[22]

Schelling hace un apunte similar de varios modos a través de las diferentes fases de su pensamiento. Una declaración particularmente clara puede ser encontrada en el *Fundamento de la filosofía positiva*.[23] Ahí, Schelling nos recuerda que la *Crítica de la razón pura* nos conduce a una doble noción de "razón", una distinción que Kant mismo no declara. Las dos formas de la razón serían la razón en su aplicación al reino sensible, y la razón en su autoaplicación. Kant considera principalmente a la razón en el primer sentido, es decir, en su capacidad para estructurar la experiencia sensible con la ayuda de ideas

[21] *Ibid.*, p. 139.
[22] *Ibid.*, p.122.
[23] Friederich Wilhem Joseph Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy. The Berlín Lectures*, trad. Bruce Matthews, Albany, SUNY Press (2007), pp. 121-128.

regulativas. De esta forma Kant descuida la "razón absoluta,"[24] esto es, la razón en tanto que se explica a sí misma. El uso mismo de la razón en la reflexión trascendental tiene que distinguirse del uso de la razón en la experiencia: ésta es una distinción que Kant no traza claramente, a pesar de que hace de la filosofía su objeto propio en la "Doctrina trascendental del método".[25]

Schelling toma a Kant como el punto de partida de su propia ontología trascendental, enfatizando un punto señalado tanto por Hegel como por McDowell (entre muchos otros): lo aparentemente dado de forma simple está conceptualmente estructurado. De otro modo no podría darse a ninguna posición racional. La presuposición mínima sobre lo dado ha de ser que existe, mientras que alguna noción de "ser" está implícita incluso en ese "algo desconocido"[26] que puede ser puesto a disposición del pensamiento.

Como sea, la observación no puede ser reprimida ya que es bastante imposible para el objeto estar dado a nosotros sólo a través de la receptividad. No importa qué tan general e indeterminado pensemos el concepto "objeto", existen ya determinaciones del entendimiento que se encuentran en él; ciertamente, está al menos la determinación de que hay algo que es un ser, algo que es real.[27]

Dado que lo dado es dado a una posición, está ya determinado, así sea como lo dado. El darse evidentemente no está él mismo dado, ya es una posición dentro del pensamiento de orden superior.[28] Este mismo entendimiento reflexivo puede ser dicho como una llamada a la "razón absoluta" en tanto que toma la razón en su aplicación a la experiencia sensible como un objeto. Tomar la razón como un

[24] *Ibid.*, p.128.
[25] Para una lectura sobre esas líneas véase el memorable libro de Josef Simon, *Philosophy of the Sign*, trad. G. Hefferman, Albany, SUNY Press, 2003, [v.c.: *Filosofía del Signo*, Gredos, Madrid, 1998].
[26] Kant, *Crítica de la razón pura*, A256/B312.
[27] Schelling, *Grounding of positive philosophy*, p. 122.
[28] Véase también Michael Williams, *Groundless Belief: an essay on the Possibility of Epistemology*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 48: "El resultado de esto es que el teórico del *sense-datum* está atrapado en un dilema. La perspectiva de que los *sense-data* se pueden descubrir simplemente mediante introspección de la propia conciencia perceptiva es altamente implausible. Pero la perspectiva alternativa –que son entidades teoréticamente postuladas– parece estar en conflicto con el requerimiento de que sean dados".

objeto de sí misma es un acto de una razón cuyas condiciones de contenidad (*contentfulness*), sin embargo, no pueden ser empíricas en el sentido usual.

Este movimiento también puede ser ilustrado refiriéndonos a un notorio punto ciego del verificacionismo ingenuo. Si el criterio de contenidad de un pensamiento o de una proposición es la posibilidad de verificarlo mediante la experiencia sensible, entonces la proposición que sostiene ese supuesto hecho de la naturaleza del contenido tendría que estar sujeta al mismo criterio que todas las demás proposiciones. Aun así, no hay manera de verificar el principio verificacionista con referencia a cualquier experiencia sensible particular. Por lo tanto, el pensamiento verificacionista sobre el pensamiento pertenece a un orden distinto de la razón. El verificacionismo es incapaz de hacer referencia a aquellas decisiones teóricas que lo constituyen sin engendrar paradojas. Como ha mostrado Anton Friederich Koch en su *Ensayo sobre la verdad y el tiempo*, estas paradojas son manifestaciones de la subjetividad, de la razón absoluta.[29] "Subjetividad" es el nombre que da a la combinación de negatividad y autorreferencia, que es la negatividad aplicada a sí misma. Tal negatividad conduce el pensamiento a la intencionalidad de orden superior. La naturaleza de la intencionalidad de orden superior no puede ser investigada en los términos de la lógica de orden superior, en el sentido estrecho de la "lógica formal", debido a que la negatividad es una estructura ontológica. Dado que la ontología no puede estar basada en la lógica ni reducirse a ella (es más bien al contrario), la lógica en este sentido tan estrecho no tiene una comprensión apropiada de la negatividad.

Mientras Fichte, Schelling y Hegel toman cada uno a Kant en direcciones diferentes, su proyecto común es la ontología trascendental en el sentido de una ontología del sujeto trascendental. Este proyecto combina tanto la metodología de la reflexión de orden superior iniciada por Kant como el intento tradicional de captar al Ser en tanto que Ser. La innovación crucial poskantiana consiste en la reflexión acerca de que el "en tanto que" en la definición clásica de la ontología es la reflexión misma. El pensamiento interviene en el Ser de tal manera que se establece una distancia entre lo que es y el pensamiento. Esta distancia, que es constitutiva de la objetividad –de

[29] Anton Friederich Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn, Mentis, 2006.

la capacidad para errar o acertar–, es el objeto propio de la ontología trascendental.

En este punto es necesario enfatizar la diferencia entre la objetividad y los objetos. El idealismo poskantiano no es una teoría de primer orden de acuerdo con la cual no habría objetos si no hubiera sujetos en el universo. En otras palabras, no está comprometida con el sinsentido óntico, como sugiere la crítica al "correlacionismo" que hace Meillassoux.[30] Por supuesto que el proyecto de la ontología trascendental sería culpable de un sinsentido directo si negara el valor de verdad de los "enunciados ancestrales", a saber, la verdad de los enunciados concernientes al pasado anterior a la existencia de las criaturas que juzgan. El idealismo poskantiano es más bien una teoría de orden superior cuyo contenido es la objetividad, a saber, la posibilidad misma de un estado de cosas objetivo que se manifiestan al pensamiento finito.

Respecto a esto, la distinción de Brandom entre sentido y referencia-dependencia es bastante fructífera para distinguir dos tipos de idealismo.[31] De forma aproximada, el idealismo-referencia afirma que sólo hay un tipo de objeto (dígase el objeto espacio-temporal) si hay un acto de juicio correspondiente. El idealismo-sentido, por el contario, afirma que el ser dado en un modo particular constituye un tipo particular de dominio de objetividad. Las formas en las que los objetos son dados determinan la posibilidad de captar algo correcto o falso acerca de ellos, de tal manera que los modos de presentación determinan en parte lo que es (determinando lo que hay).

El sentido, el medio de los diferentes modos de presentación,

[30] Meillassoux define el "correlacionismo" de la siguiente manera: "El correlacionismo consiste en descalificar la pretensión de que es posible considerar los reinos de la subjetividad y la objetividad independientemente el uno del otro". (Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trad. R. Brassier. Nueva York/ Londres, Continuum, 2008, p. 5ff [v.c.: *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015] Meillassoux cree que el correlacionismo se acerca mucho al creacionismo contemporáneo al negar el realismo ingenuo (p. 18).

[31] Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2002, p. 50: "El concepto *P* es *dependiente sensiblemente* del concepto *Q* sólo en el caso en que no pueda contarse con que se ha captado *P* a menos que uno tome en cuenta haber captado *Q*. El concepto *P* es *dependiente referencialmente* del concepto *Q* en el caso de que *P* no pueda aplicarse a algo a menos que *Q* se aplica a ese algo". Véase también p. 208.

también existe dentro del mundo. Pertenece a la totalidad o al "todo" en el sentido sofisticado de "todo" del idealismo. (La noción de "totalidad" es frecuentemente confundida con la noción de "todo", una confusión que subyace en el corazón del repudio del hegelianismo por Badiou a pesar de su hegelianismo).[32] La reconstrucción que hace Brandom de los movimientos principales de la "sonata" idealista, como él la llama, desafortunadamente también falla en comprender el punto de orden superior propiamente hegeliano acerca de la totalidad debido a los remanentes del cartesianismo en su semántica. No es el caso que haya un "mundo" estable y completamente determinado de un lado de la línea y un dominio de sentido y referencia precario y potencialmente contradictorio del otro, como presupone la diferencia deontológica de Brandom entre los compromisos discursivos y las cosas.

El proceso en el lado subjetivo de la certeza que corresponde a la relación de incompatibilidad de los hechos o propiedades en el lado objetivo de la verdad se resuelve en compromisos incompatibles revisando o renunciando a alguno de los dos. [...] las propiedades objetivamente incompatibles no pueden caracterizar el mismo objeto (los hechos objetivamente incompatibles no pueden caracterizar al mismo mundo), mientras que los compromisos subjetivamente incompatibles simplemente no deben caracterizar al mismo sujeto.[33]

En esta cita, el mundo y el sujeto están opuestos de tal manera que el sujeto queda excluido del dominio del mundo. Pero, ¿cómo cuadra esto con el acertado apunte de Brandom acerca de que la noción de "infinidad" de Hegel es "la concepción holística sucesora de un mundo de hechos"?[34] Es obvio, entonces, que la caracterización semántica diferencial entre el mundo objetivo y el sujeto en los términos de dos formas de incompatibilidad no puede bastar como una interpretación de la totalidad hegeliana. En otras palabras, la propia concepción del mundo que tiene Brandom parece retraerse a una visión cosmológica prekantiana. Porque incluso Kant ha señalado que

[32] Esto es particularmente evidente en el argumento de Badiou para la "inexistencia de la totalidad/todo (*inexistence du tout*)"; Alain Badiou, *Logics of Worlds. Being and Event 2*, trad. A. Toscano, Nueva York/Londres, Continuum, 2009, p. 109ff. [v.c.: *Las lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Argentina, Bordes Manantial, 2009].

[33] Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, p. 193.

[34] *Ibid.*, p. 185.

el mundo no existe, que no hay algo así como una entidad omniabarcante, un "todo", a pesar de que la idea de un todo regule nuestras empresas epistemológicas. El todo no es nada más que una (necesaria) ilusión, y como tal es el contenido de la dialéctica trascendental, que Kant designa a fin de revelar esta ilusión. Como señala acertadamente Žižek:

el error de la identificación de la (auto)-conciencia con un desconocimiento, con un obstáculo epistemológico, es que furtivamente (re)introduce el estándar premoderno de la noción de la realidad "cosmológica" como un orden positivo del ser: en tal "cadena del ser" positiva completamente constituida no hay, por supuesto, lugar para el sujeto, por lo que la dimensión de la subjetividad puede ser concebida como estrictamente codependiente con el desconocimiento de la verdadera positividad del ser.[35]

La subjetividad existe, el sentido, como objeto de referencia, tiene que ser incluido en el mundo. La intelección de orden superior produce la totalidad, que es el mensaje detrás del *dictum* hegeliano que dice "la verdad es la totalidad".[36] En consecuencia, Hegel no afirma que exista una megaentidad, la totalidad, que comprenda todo, desde los objetos espacio-temporales hasta el arte, la religión y la filosofía; la totalidad no es el todo o alguna clase de otro conjunto. De nuevo, el monismo de Hegel no es un sinsentido óntico, como algunos intérpretes han querido ver.[37] Que la verdad

[35] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres/Nueva York, Verso, 2008, p. 69 [v.c.: *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1999].

[36] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Tr. A. V. Miller. Oxford, Oxford University Press, 1977, §20 [v.c.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada-UAM, 2010, trad. Antonio Gómez Ramos, § 20].

[37] Como un ejemplo reciente ver el ensayo de Rolf-Peter Horstmann, "*The Phenomenology of Spirit* as a 'transcendentalistic' argument for a monistic ontology", en D. Moyar/ M. Quante (eds.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit. *A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 43-62. Horstmann parece identificar la "ontología" con una teoría de primer orden, cuando afirma que la totalidad de la empresa de Hegel fue diseñada para defender una "tesis monista metafísica que se alza como el centro de su esfuerzo entero" (p. 49). Resume esta tesis como "la (suficientemente oscura) tesis de que la enteridad de la realidad debe ser vista como una sola entidad racional omni-comprensiva y auto-desarrolladora, que adquiere conocimiento de sí misma en un proceso espacio-temporal que realiza sus determinaciones conceptuales distintivas" (p. 49-50). Afortunadamente, no hay evidencia de que Hegel alguna vez haya defendido una tesis acerca de la "enteridad

es la totalidad significa más bien que la posibilidad misma de verdad, de captar las cosas de manera correcta o falsa, sólo puede tener sentido en la reflexión de orden superior, ya que se refiere a las condiciones del pensamiento capaz de verdad. En la reflexión de orden superior descubrimos que el sujeto pertenece al mundo, que no hay mundo objetivo del que el pensamiento pueda ser excluido. Esto no conlleva que haya solamente pensamiento. Sólo significa que tenemos que explicar el hecho de que los pensamientos existen también.

El paso de Kant a Hegel no puede hacerse sin tomar en cuenta la atmósfera total del idealismo poskantiano y su completo anticartesianismo. La filosofía analítica, en general, permanece dentro de los confines de la epistemología cartesiana en la medida en que alude a la estructura de la referencia sin tomar en cuenta la existencia de la intencionalidad como un objeto dentro del mundo. Derribar la barrera entre mente y mundo no es caer en la trampa del idealismo subjetivo, no significa simplemente hacer al mundo inmediatamente disponible para el pensamiento, más bien significa incluir a la mente en el mundo. No hay tal cosa como el mundo, el conjunto unitario de referentes a los que se accede por medio de nuestras actividades traficantes de sentido (como el pensamiento), precisamente porque el sentido pertenece al mundo tanto como pertenecen los referidos hechos disponibles por el sentido.

La metafísica de la intencionalidad kantiana está diseñada para superar la variante empirista del mito de lo dado y, por consiguiente, domesticar (o "exorcizar", como ha dicho McDowell) ciertas variedades del escepticismo que conciernen a nuestro acceso al mundo exterior. Su afirmación central es que la estructura de la experiencia sensible puede ser analizada en constituyentes trascendentales, posibilitando así la sustitución de una dación siempre ya estructurada por la de la idea de un algo dado no conceptual. No obstante, su atención se fija en la experiencia sensible: teniendo el mundo a la vista, no reflexiona que de este modo también está teniendo experiencia del mundo a la vista. Entonces, la metafísica kantiana de la intencionalidad también considera implícitamente el "tener el mundo a la vista"

de la realidad" y todo lo demás. Es particularmente burdo referirse a esta enteridad como un "proceso espacio-temporal". No es de sorprender que Horstmann encuentre esta invención "suficientemente oscura."

a la vista. La metafísica poskantiana de la intencionalidad comienza haciendo explícito este nivel de reflexión: es aquí donde se decide todo su programa. En este nivel, no hay ningún objeto que no incluya su ser un objeto a la vista. Por esta razón, es legítimo decir que en este nivel ontológico el pensamiento y el Ser son uno y el mismo, una identidad que uno podría llamar simplemente la totalidad.

3. LÓGICA Y ONTOLOGÍA – CONTRA BADIOU

Particularmente en su "Diálogo con Pünjer acerca de la experiencia" Frege ha señalado convincentemente que la "existencia" no puede ser una propiedad propia de objetos. Afirma que es más bien una propiedad de los conceptos tener una extensión mayor a 0.[38] Aseverar que hay caballos es aseverar que x es un caballo no es un concepto vacío, esto es, que hay algo que es el caso. La existencia es, por lo tanto, de acuerdo con Frege, un predicado de orden superior. Modificando a Frege, uno podría defender su afirmación de la siguiente manera: una antigua tradición racionalista ha pensado a los conceptos en términos de conjuntos de "marcas" con el propósito de entender a los objetos como conjunto de propiedades.[39] De acuerdo con esta tradición, cualquier objeto tiene un conjunto finito de propiedades con referencia al cual es distinguible de otros objetos. Los caballos son animales, que supuestamente tienen piernas, un código genético particular, etc. La función misma de la idea de propiedades de objetos en nuestra economía epistémica es poner a los objetos a disposición de los juicios a fin de que seamos capaces de referir a un mundo constituido de diversos objetos. Las propiedades que no sirvan a esta función de distinguir un objeto dentro del mundo de otro no son, por consiguien-

[38] Véase de Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic. A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, trad. J. L Austin, Evanston, Northwestern University Press, 1980, §53 [v.c.: *Los fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, Barcelona, Laila, 1972, trad. Ulises Moulines, §53].

[39] El más destacado representante de esta tradición es, claro, Leibniz. Véase por ejemplo, de 1684, su "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas" en Georg Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, trad. R. Ariew y D. Garber, Indianapolis, Hackett Publishing, 1989, pp. 23-28 [v.c.: *Ensayos filosóficos*, trad. Miguel Candel, Grupo Telémaco, Universidad de Barcelona, 2003].

te, propiedades propias.[40] Dado que no hay objetos en un mundo que no existe (aunque pueda haber objetos inexistentes en el espacio lógico de las posibilidades que es, por lo tanto, distinguible del mundo), la existencia no puede ser una propiedad propia de los objetos en el mundo. Sin embargo, queda aún que la existencia es una propiedad, solamente que no de los objetos. Por esta razón podríamos concordar con Frege *mutatis mutandis* y decir que la existencia es un predicado de orden superior. Esto distingue a los conceptos entre sí dividiendo un espacio lógico de conceptos entre los vacíos y los no vacíos. Por tanto, la propiedad de existencia cumple una función discriminatoria, pero sólo en el nivel de los conceptos, no en el de los objetos.

Frege liga su noción de la existencia como un predicado de orden superior a su noción de referencia. La extensión de un concepto constituye el rango cuantificable, en principio, de objetos que son el caso. De este modo, su noción de existencia encaja perfectamente con su intento de fundamentar las matemáticas en la semántica formal, porque la teoría del número puede estar basada en la teoría de conjuntos y ésta, ligada a la semántica formal (*Begriffsschrift*). La existencia, así, pasa de ser un misterioso Ser metafísico a ser un cuantificador existencial.

Prima facie parece no haber nada erróneo en este movimiento. Sin embargo, termina por descuidar la dimensión del sentido, que es constitutivo de la distinción entre sentido y referencia. Como señala el mismo Frege, no tenemos forma de acceder a la referencia (y por consiguiente de aseverar la existencia) sin el sentido. Como vimos, los nombres propios "estrella de la tarde" y "estrella de la mañana" refieren a la misma cosa, a saber, Venus, pero esta misma cosa no es, en cambio, más que otro sentido. El descuido del tema del sentido que hace Frege en su teoría de la existencia lo lleva a identificar existencia con cuantificabilidad.

[40] En una línea similar, Brandom argumenta que "objeto" y "término singular" son conceptos *dependientes sensiblemente*, en Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, cap. 4. El argumento de Brandom es notable por varias razones, pero particularmente relevante para la argumentación en el texto porque enfatiza la conexión necesaria entre nuestro concepto de los objetos y nuestro uso de los términos singulares. Las estructuras predicativas (para Brandom: inferenciales) son constitutivas de los objetos y del hecho de que los distinguimos por sus propiedades. Por supuesto, Brandom traza consecuencias distintas de esto.

Esta identificación es evocada por la identificación de Badiou entre ontología y teoría de conjuntos. La teoría de conjuntos sólo aparece como la mejor ontología siempre y cuando entendamos la existencia en términos de cuantificabilidad, como hace Badiou.[41] Sin embargo, mientras pensemos la existencia en términos del cuantificador existencial, perdemos el hecho de que no hay un solo y homogéneo dominio de objetos que consiste, de principio, en objetos contables que serían el referente de los conceptos. Por el contrario, hay varios dominios de objetos, y esta pluralidad de dominios de objetos simplemente no puede ser explicada mediante la teoría de conjuntos.

Para estar seguros, Badiou mismo entiende la "existencia" como el grado de autoidentidad trascendental de la aparición en el mundo de una entidad. Para él, existir es aparecer en el mundo con un grado de intensidad fenomenal mayor a 0.[42] De este modo, enuncia los detalles de una nueva lógica trascendental que está basada en una "fenomenología objetiva". Sin embargo, si el cuantificador existencial pertenece a la lógica trascendental, ¿cómo puede aplicarse a la ontología en el sentido que le da Badiou? ¿Cómo podemos afirmar que hay conjuntos adscribiéndoles propiedades sin crear o entrar, así, al mundo de la teoría de conjuntos? Esto contradice el estatus ontológico de la teoría de conjuntos que aparece en *El ser y el acontecimiento*. Una vez más, Badiou lucha contra su división metafísica entre ontología y lógica, entre el reino de la multiplicidad pura y el reino de la apariencia, precisamente porque rechaza el hecho de que la

[41] Cf. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Argentina, Borde Manantial, 2008, parte 1. También véase su identificación explícita de la multiplicidad matemática con la "extensión" y de la multiplicidad lógica (aparición en el mundo) con "intensión", en Badiou, *Logic of Worlds*, pp. 299-303 (introducción al libro IV).

[42] Véase Badiou, *Logic of Worlds*, p. 208: *"Dado un mundo y una función de aparición cuyos valores residen en el trascendental de este mundo, llamaremos 'existencia' de un ser x que aparece en este mundo el grado trascendental asignado a la autoidentificsción de x.* Así definida, la existencia no es una categoría del ser (de las matemáticas), es una categoría de la aparición (de la lógica). En particular, 'existir' no tiene significado en sí mismo. De acuerdo con una de las intuiciones de Sartre, quien lo toma de Heidegger, pero también de Kierkegaard y hasta de Pascal, 'existir' sólo puede ser dicho con relación a un mundo. En efecto, la existencia no es otra cosa que un grado trascendental. Indica la intensidad de aparición de un ser múltiple en un determinado mundo, y esta intensidad no es, de ninguna manera, preescrita por la pura composición múltiple del ser en cuestión".

ontología aparece (para él) por sí misma. De otra manera, no podría haber ninguna proposición existencial verdaderamente afirmable en su ontología.[43]

A pesar de que Badiou traza una distinción entre el universo (el todo que no existe) y sus mundos, él mismo afirma finalmente que hay un universo, el universo de la teoría de conjuntos, de elementos atómicos, que permanecen independientemente de cualquier actividad conceptual de sintetizarlos u organizarlos. Pero, ¿cómo puede acceder él a este reino platónico de multiplicidad pura sin otorgarle un sentido? Y al otorgarle un sentido, el reino pierde inmediatamente su presunto estatus ontológico de consistir en referentes puros sin sentido. La ruptura misma entre *El ser y el acontecimiento* y la *Lógica de los mundos* destruye la comprensión del primero o del segundo. Por ésta y otras razones pertinentes es necesario desarrollar una noción de existencia que no mezcle la existencia con el cuantificador existencial y su implícita atención unilateral sobre la referencia. Para tal propósito, es necesario remplazar la idea de conjuntos como los elementos de la ontología por la de campos de sentido.

De acuerdo con Cantor la formación de los conjuntos presupone una doble abstracción. A fin de construir un conjunto, dígase el conjunto de todos los objetos sobre la mesa, tenemos que abstraerlos de la "cualidad" de los objetos en cuestión y del "orden en que son dados".[44] Si contamos los objetos en la mesa, no importa el orden en el que están arreglados. Sin embargo, evidentemente esto no vale para todos los dominios de objetos. Si la historiadora del arte habla acerca del expresionismo abstracto o del arte renacentista, tiene que tomar en cuenta ambas cosas, la cualidad y el orden de presentación de los objetos. Hay muchos dominios de objetos que están constituidos como campos de sentido y no solamente como campos de referencia. Algunos dominios de objetos son campos de sentido, que evidentemente implica que no todos los dominios de objetos son conjuntos. Luego, la teoría de conjuntos no puede dar cuenta de la existencia de una pluralidad de dominios de objetos, y tiene que

[43] Para una crítica similar a la ontología de Badiou véase *The Ticklish Subject* de Žižek, pp.191-193.

[44] Georg Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, trad. P. E. B. Jourdain. Nueva York: Cosimo Books, 2007, p. 86.[v.c.: *Contribuciones a los fundamentos de los números transfinitos*, México, UAM, 1998].

dominar este campo de diferencias en los términos de un dominio específico de objetos entre otros, a saber, la teoría de conjuntos.

Por esta razón sugiero que remplacemos el enfoque unilateral de Frege acerca de la referencia por una noción de la existencia como predicado de orden superior, que permita al sentido integrarse a nuestra teoría de la existencia. La tesis de Frege modificada, afirma, por lo tanto, que los predicados son funciones, que constituyen dominios. La existencia sería entonces una propiedad de los dominios de objetos (de los campos de sentido), a saber, la propiedad de que algo aparece dentro de ellos. Aseverar que la pintura de Goya *Saturno devorando a un hijo* existe es aseverar que aparece dentro de un dominio de objetos particular, por ejemplo el dominio de la pintura española del siglo XXI, que es un campo de sentido.

La teoría de los dominios de objetos, que identifico con la ontología, promete una nueva lógica del sentido integrando el sentido a la existencia. Todo lo que existe, existe bajo uno u otro modo de presentación. Puede haber un universo de puros objetos cuantificables, pero este universo sería más pequeño que el mundo, porque el mundo comprende una pluralidad de dominios de objetos, siendo el universo de la física o el de los objetos matemáticos ciertos dominios entre otros. La formación de un conjunto de objetos no interpretados (matemáticamente) y sin sentido no puede proveernos la ontología de todos los dominios, porque no hay tal cosa como una multiplicidad pura subyacente en una obra de arte (para nombrar un ejemplo). Las obras de arte no tienen una estructura unificada de sentido; no forman un solo mundo, en el sentido de Badiou, sino que abren diferentes mundos.

De ahí que, a pesar de ciertas similitudes estructurales entre mi ontología de los dominios y la *Lógica de los mundos* de Badiou, haya varias diferencias cruciales. Badiou traza una distinción entre ontología, cuyo tema de interés es la multiplicidad pura, gobernada por las leyes de la teoría de conjuntos, y la lógica trascendental de los mundos, que es una teoría de la aparición. Badiou, por lo tanto, opone la teoría del Ser qua ser, la ontología, a la teoría de la aparición, que entiende como una teoría del ser-ahí. En este sentido, su teoría del Ser permanece completamente platónica y, al igual que el platonismo tradicional, no es capaz de explicar la transición de la ontología pura al reino de la aparición, del Ser al ser-ahí.

Sin embargo, hay un problema aún más fundamental. Estoy com-

pletamente de acuerdo con la afirmación de Badiou de que el Todo no existe. En su lenguaje, el universo no existe considerando que hay muchos mundos.[45] Aun así su argumento para la inexistencia del Todo incurre en las paradojas de la teoría de conjuntos, particularmente la antinomia de Russell. Badiou argumenta de la siguiente manera: si el Todo existiese, tendría que existir como un miembro de sí mismo. De otra manera habría un todo afuera del cual algo, a saber el Todo, existiría. Luego, el Todo tiene que ser miembro de sí mismo. Por consiguiente hay al menos un conjunto que es miembro de sí mismo. Aun así hay conjuntos que obviamente no son miembros de sí mismos. El conjunto de todas las bananas no es él mismo una banana. Esto implica que el Todo consiste en conjuntos que son miembros de sí mismos y conjuntos que no lo son. Dado que el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos conduce a la famosa paradoja de Russell, el Todo no puede existir, porque su existencia implicaría una antinomia.

De esta línea de pensamiento Badiou infiere que no puede haber una situación omniabarcante en la cual todos los seres tengan lugar, luego, tiene que haber una pluralidad de mundos sin ninguna unidad fundamental como su fondo. Pero los mundos en el sentido que él les da no serían conjuntos de acuerdo con la definición estricta del término. Por esta razón Badiou combina su argumento teorético de conjuntos para la inexistencia del Todo, el orden de la ontología, con una teoría de los mundos, que pertenece a una lógica de la aparición. No prueba que las leyes de la ontología también se aplican a la "mundanización [*mondanisation*]"[46] de los seres. A pesar de que la noción de intensidad, que juega un papel importante en la lógica trascendental de Badiou, no sea cuantificable, no parece estar consciente de la diferencia crucial que hay entre una ontología de la cantidad y una lógica del sentido.

La ventaja de una ontología del dominio es que empieza de inmediato con la noción de sentido y de este modo no permite siquiera la ruptura entre el proyecto de *El ser y el acontecimiento* y el de la *Lógica de los mundos*. Cualquier cosa que exista sólo existe dentro de un campo de sentido. Esto también vale para los campos de sentido. Los campos de sentido sólo existen dentro del campo de sentido de los campos de sentido. Entonces, aquello con lo que lidia la ontología de la multiplicidad de campos de sentido nunca es una multiplicidad cuantificable. Muchos campos de sentido son difusos, y sus límites están, cuando mucho, vagamente definidos. Consideremos, por ejemplo, el campo del arte contemporáneo. Los objetos son producidos de tal manera que no habrían formado parte del campo del arte de antaño. El campo mismo es transformado constantemente por los objetos que aparecen dentro de él. Otros campos de sentido, a saber, la teoría de conjuntos, no son tan frágiles, flexibles y abiertos al cambio histórico que provocan los objetos que aparecen dentro de ellos.

Los conceptos y los predicados son funciones que constituyen campos de sentido. No hay una lógica trascendental universal para todos los campos de sentido, como cree Badiou. El aparecer, y no sólo el Ser, es múltiple. No hay un solo conjunto de leyes de la aparición, sino una multiplicidad de campos de sentido, que es tan variada y dinámica como nuestro uso de los conceptos. Esta idea es una radicalización poskantiana de la corrección antiplatónica de Aristóteles acerca de que el sentido del Ser es múltiple.[47] Por supuesto que Aristóteles creía que había un significado principal del Ser, de la existencia, mientras que yo, modificando a Aristóteles, tomo este significado principal como el que la propiedad de un dominio es que algo aparece en él. El Ser, de este modo, queda inexorablemente ligado a la aparición.

De cualquier modo, a pesar de que la inexistencia del todo en la teoría de conjuntos que resulta de la paradoja de Russell está restringida a un dominio de objetos entre otros, y puede no ser, por lo

[45] "En lo que sigue llamaremos *universo* al concepto (vacío) del ser del Todo. Llamaremos *mundo* a la situación 'completa' del ser (esto será dilucidado gradualmente). Obviamente, ya que hemos mostrado que *no hay* universo, pertenece a la esencia del mundo el que haya varios mundos, ya que si sólo hubiera uno éste sería el universo" (Badiou, *Logics of Worlds*, p. 102).

[46] Badiou, *Logics of Worlds*, p. 114.

[47] Aristóteles, *Metafísica*, 992b18-20, 1003a 33-34, 1026b2 (Gabriel indica que las citas de Aristóteles las tomará de *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, 2 vols., ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1971). Badiou, sin embargo, defiende la idea de la necesidad de todos los mundos que se deriva de su método analítico: "La analítica también puede ser definida como la teoría de los mundos, la elucidación de las leyes más abstractas que constituyen un mundo como forma general de la aparición" (Badiou, *Logics of Worlds*, p. 299). Véase Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, trad. Reginald Lilly, Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

tanto, una verdad universal sobre todos los dominios, la totalidad como sea no existe. El siguiente paso en el argumento de esta forma de entender consiste en la mezcla entre Hegel y un Frege modificado. Hegel afirma notoriamente que "la determinación es la negación planteada como afirmativa".[48] Esto puede ser reconstruido en los términos de una ontología del dominio de la siguiente manera. Es imposible que haya sólo un dominio de objetos. Si hubiera solamente un dominio de objetos, éste no podría aparecer dentro de un dominio de objetos de orden superior, dado que tendría que ser el único dominio. Luego, ese dominio tendría que aparecer dentro de sí mismo. Sin embargo, el dominio que aparece no podría ser idéntico al dominio en el cual aparece por la sencilla razón de que tendría al menos una propiedad diferente, a saber, aparecer dentro de un dominio. El dominio en el cual algo aparece no es, trivialmente, idéntico con nada que aparezca dentro de él. Luego, si sólo hubiera un dominio no habría ninguno. De ahí se sigue que si cualquier cosa existe entonces hay *ipso facto* muchos dominios.

Ahora podemos plantear la pregunta acerca de si el dominio de todos los dominios, el DD, de hecho existe. Si existiera, tendría que haber un dominio de orden superior, el DD,* que contuviera a DD y a los demás dominios. En este caso, DD* sería lo que estábamos buscando cuando tratamos de captar la idea de un dominio de todos los dominios. Por lo tanto, DD* sería la verdadera instancia de DD. Si preguntamos si DD* existe, tendríamos que formar la noción de DD** y así *ad infinitum*. Por lo tanto, no hay dominio de objetos último y omniabarcante, ningún campo de sentido que sea capaz de abarcar todos los campos de sentido.

Aun cuando el dominio de todos los dominios no exista, el universo existe en tanto que objeto de la física. No hay ningún problema con la existencia del universo siempre y cuando entendamos que el universo es un dominio de objetos entre otros. Si fuera el único dominio, como el fisicalismo nos ha tratado de hacer creer, entonces no podría existir, porque es imposible que haya un solo dominio de objetos. Tan pronto como un dominio de objetos existe, muchos dominios de objetos existen y esto va para cualquier cosa determinada. Tan pronto como existen muchos objetos, el dominio de todos los dominios no existe más. Por supuesto, nunca existió. Como Heidegger señaló correctamente, el Ser es la Nada, ya que no existe.[49]

[48] Hegel, *Science of Logic*, p. 113.

El Heidegger temprano ya usaba la noción de dominio de objetos en su lectura de Escoto.[50] Y es derivada muy naturalmente de una lectura particular de la definición de Aristóteles de lo que luego sería etiquetado como "ontología":

> Hay una ciencia que investiga al ser en tanto ser y los atributos que le son propios en virtud de su misma naturaleza. Ahora bien, esta ciencia no es la misma que las llamadas ciencias particulares, ya que ninguna de éstas trata universalmente al Ser en tanto que ser. Ellas seccionan una parte del Ser e investigan sobre el atributo de esta parte; esto es lo que hacen las ciencias matemáticas, por ejemplo.[51]

La ciencia que investiga al Ser en tanto ser, la ontología, es aquí distinguida de cualquier tipo de ciencia particular. Mientras las ciencias particulares lidian con algún dominio de objetos específico, la ontología define el concepto mismo de dominio. Esto presupone ya una pluralidad de dominios, una asunción sin la cual la ontología no podría despegar, como hemos visto.

La ontología aristotélica, como bien sabemos, está dirigida contra el platonismo. El platonismo divide la totalidad entre el Ser puro y el ser-ahí, tal como hace Badiou. Sin embargo, esto hace surgir la pregunta acerca de la transición del Ser al ser-ahí. Badiou quiere explicar esta transición en los términos de su lógica de la aparición, que sería una nueva filosofía trascendental en su sentido. Pero esta operación sólo resulta de la cuestionable suposición de que la ontología es la teoría de conjuntos. Si remplazamos la noción de conjunto por la noción de dominio, es posible mantener tanto la existencia transfinita e intotalizable de una pluralidad de mundos, es decir, de los dominios de objetos, como reducir la teoría de conjuntos a un dominio entre otros. Esto también permite la elaboración de una lógica del sentido que no esté comprometida con la cuantificabilidad de la existencia.[52]

[49] Véase Martin Heidegger, *The principle of Reason*, trad. Reginald Lilly, Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

[50] Martin Heidegger, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tubingen, J. C. B. Mohr, 1916.

[51] Aristóteles, *Metafísica*, 1003a21-26.

[52] Otra diferencia crucial entre el proyecto ontológico común a todos los idealistas poskantianos y la ontología de Badiou es su énfasis en la racionalidad como

Por supuesto, ha habido intentos de una lógica intencional después de Frege.[53] Sin embargo, las lógicas del sentido no pueden ser modeladas a partir de la lógica matemática en lo absoluto, ya que parten de una pluralidad de campos de sentido, cada uno constituido por diferentes reglas, que definen qué puede aparecer en un campo de sentido a fin de evaluar entonces lo que efectivamente aparece en él.

4. CONTINGENCIA E INCOMPLETUD GENERAL

La lógica –si concedemos que hay un campo homogéneo de la lógica fomalizable– ha resultado ser sólo un campo de sentido entre otros, una forma para que los objetos son dados en una posición definida por reglas. La lógica es, por lo tanto, sólo una región del Ser en el sentido tradicional, de tal manera que debemos reconocer la primacía de la ontología sobre la lógica. Por supuesto, puede haber un mero hacer de lo que llamamos "lógica", una mera manipulación de signos de acuerdo con reglas, una cierta práctica que no demanda la reflexión. De cualquier manera, tan pronto como interpretamos este hacer en términos de la ontología, terminamos con una metafísica fallida, que se define a sí misma por la capacidad de captar la esencia de lo que es. Éste ya era el error de Platón, a saber, creer que el reino de las formas puras podía ser más real en el sentido de

primaria. Sorprendentemente, a pesar de su énfasis en lo absoluto, los idealistas poskantianos defienden una metafísica de la racionalidad: El Ser no puede ser comprendido en términos de un mero *Seinslogik*, para decirlo con Hegel, precisamente porque el Ser en el sentido de un conjunto de "átomos reales" (Badiou) sólo puede ser posicionado retroactivamente como presupuesto de la determinación. En oposición a esto, Badiou defiende la primacía del Ser sobre la racionalidad: "La ley extensiva del ser múltiple subsume la forma lógica de las relaciones. El Ser tiene la última palabra. Ya la tenía en el nivel de la lógica atómica, donde afirmamos, bajo el nombre de 'postulado del materialismo', que cada átomo es real" (Badiou, *Logics of Worlds*, p. 302).

[53] Para una sofisticada refutación clásica de la semántica subyacente a los proyectos de una lógica intencional, véase Hilary Putnam, "The Meaning of 'Meaning,'" in *Philosophical Papers*, vol. 2, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [v.c.: "El significado de 'significado" en *Mente, lenguaje y realidad*, México, UNAM, 2012].

constituir una matriz trascendental para todo lo que existe. Contrario a esta tradición es crucial enfatizar el descubrimiento general del idealismo poskantiano, un descubrimiento muy sucintamente señalado por Hegel, cuando nos recuerda que incluso su *Ciencia de la lógica* es un "reino de sombras".[54] Una estructura no interpretada no puede ser la esencia de lo que es.

La filosofía moderna después de Kant ha invertido el orden platónico de explicación: el individuo en su "valor infinito"[55] constituye el universal retroactivamente. Sólo con estar ahí genera el dominio en el que aparece. El universal no es, estrictamente hablando, nada sin los individuos que comprende, tal como un concepto no tiene significado (en el sentido fregeano, es decir, referencia) si no hay nada que sea el caso. Si la Totalidad (la dimensión universal última dentro de la cual todo tiene lugar) no existe, su apariencia sólo es generada retroactivamente por el estar ahí contingente de una pluralidad de campos de sentido. Podemos resumir este giro ontológico total de la modernidad con el siguiente eslogan, que el Ser deviene su propia retroyección retardada: el Ser, el dominio donde todo, y por lo tanto una pluralidad de campos de sentido, tiene lugar, únicamente, como la totalidad imaginaria generada dentro de un campo

[54] Hegel, *Science of Logic*, p. 58.

[55] "Esta esfera es el reino del espíritu por la razón que el individuo tiene un valor infinito en sí mismo, sabe de sí como libertad absoluta, posee en sí mismo la más rígida firmeza y consistencia, y renuncia a esta consistencia y se preserva a sí mismo en lo que es estrictamente otro; el amor armoniza todo, incluso la antítesis absoluta de la dependencia y la independencia." (G. W. F. Hegel, "The Absolute Religion", traducido del volumen 2 de Hegel's "Philosophy of Religion", F. L. Soldan, en *The Journal of Speculative Philosophy* 16:1 (enero de 1882), p. 258) [G.W.F. Hegel, *vol. II, Lecciones sobre filosofía de la religión*, México, Alianza, 1987]. Cf. TWA, 17, 299: Hegel refiere en particular al hecho de que Jesús aparece como un individuo y así en la forma de la individualidad es dada un absoluto, un valor divino. Cf. también TWA, 16, 231f.: "Lo que es más alto en contraste con el *Cultus* es, pues, esto: la subjetividad ha llegado en sí misma a la conciencia de su propia infinitud; aquí, la religión y el *Cultus* pasan enteramente por el territorio de la libertad. El sujeto se conoce a sí mismo como infinito, y de hecho como sujeto. Esto implica que lo inicialmente no revelado tiene el momento en sí mismo para ser singularidad, que de este modo recibe valor absoluto" [*Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist dann dies, daß die Subjektivität zum Bewußtsein ihrer Unendlichkeit in sich gekom- men ist; hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subjekt weiß sich als unendlich, und zwar als Subjekt. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm selbst das Moment hat, Einzelheit zu sein, die dadurch absoluten Wert erhält*]".

de sentido particular. En otro momento me he referido a esto como la inevitabilidad de la "mitología".[56]

La primacía de la ontología sobre la lógica implica que no podemos leer nuestra ontología a partir de alguna práctica establecida de manipulación de signos. Esto es particularmente obvio en el caso de la metafísica de las modalidades. La metafísica de la lógica modal contemporánea, que es la metafísica "de los mundos posibles", es sólo una ridícula ciencia ficción variante de la Teodicea de Leibniz, pero inclusive ésta presenta varias deficiencias conceptuales, algunas de las cuales son señaladas hacia el final de este libro. El papel mismo que la noción de "mundo posible" juega en la lógica modal implica, de hecho, una circularidad devastadora: ¡explica la posibilidad, la actualidad, la contingencia y la necesidad en referencia a mundos actuales y posibles! Las categorías de modalidad ya están presupuestas en la noción que se supone que las explique o tan siquiera las defina.

Creo que una reflexión sobre las modalidades conduce a un entendimiento de la contingencia de la necesidad, un pensamiento que he bosquejado en otra parte.[57] Una de las ideas filosóficas más profundas de Aristóteles fue su descubrimiento de la relación entre verdad y contingencia. Contingencia (τὸ ἐνδεχόμενον) en Aristóteles se refiere a "lo que puede ser de otra manera [ὃ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν]."[58] Si aseveramos que *p*, afirmamos que *p* es verdadera. Sin embargo, afirmar que *p* es verdadera, tomar *p* como verdad, evidentemente no es idéntico a la necesidad de *p* de ser verdadera. Lo que puede ser aseverado, podría ser de otra manera.[59] A fin de referirnos a un estado de cosas,

[56] Cf. Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings 'Philosophie der Mythologie'*. Berlín/Nueva York, DeGruyter, 2006; y "The Mythological Being of Reflection", en Gabriel/Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter*, pp. 15. A pesar de la primacía total de la ontología como teoría de conjuntos sobre la lógica, Badiou es consciente de algunas pistas retroactivas del aparecer en el ser. Véase por ejemplo: "No obstante, tener que existir (o aparecer) retroactivamente dota al Ser de una nueva consistencia que es distinta de su propia diseminación múltiple" (Badiou, *The Logics of Worlds*, p. 300).

[57] Véase Gabriel, "The Mythological Being of Reflection", pp. 15-84.

[58] Véase por ejemplo, Aristóteles, *La ética a Nicómaco*, 1139a 8-10. Hay un vasto conjunto de literatura contemporánea en alemán sobre la contingencia, principalmente inspirada por los trabajos de Blumenberg. En particular véase Gravenitz/Marquard (eds.) *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik XVII*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

[59] Véase Wittgestein, *Tractatus*, 5,634: "Todo lo que vemos puede ser de otra

que no es idéntico al acto de ser referido, necesitamos ser capaces de distinguir entre verdad y criterio de verdad. Por esta razón el juicio constituye un reino de contingencia. Incluso si afirmamos que *p* es necesaria, esta necesidad es, ella misma, contingente. La verdad está ligada a la aseveración porque presupone la posibilidad del error.[60]

Si importamos esta observación a la ontología de los dominios, conseguimos un resultado mucho más radical que el que Aristóteles hubiera podido vislumbrar desde la perspectiva de su propia ontología. La contingencia y la necesidad sólo pueden ser aseveradas desde un dominio particular. Dado que nada existe fuera de alguno u otro dominio (porque la existencia es una propiedad de los dominios), la contingencia y la necesidad sólo pueden tener lugar a condición de que haya dominios. Las reglas que constituyen las modalidades de los objetos dentro de un dominio particular, de manera tal que sea distinguible de otros dominios, no se aplican necesariamente para el dominio mismo. En virtud de la validez de un conjunto de axiomas y reglas, es necesario que 7 + 5 = 12. Sin embargo, esta necesidad presupone el establecimiento de reglas, el cual no es necesario por sí mismo. No sólo hay sistemas aritméticos alternativos, sino que las reglas de la aritmética no se aplican a objetos fuera del dominio de la aritmética.[61] Si añades a dos gotas de agua otras dos, no terminas con cuatro gotas de agua.

Por supuesto que la noción aritmética de "adición" define la cuantificación de tal manera que el caso del agua no cae bajo el concepto de "adición". Pero esta diferencia no se refleja dentro de las ne-

manera. Todo lo que podemos describir puede también ser de otra manera. No hay orden *a priori* de las cosas".

[60] Como Heidegger, entre otros, ha señalado correctamente, hay otra noción de verdad en Aristóteles, que no es definida por la posibilidad del error y que corresponde a la captación (θιγεῖν) de elementos (τὰ ἀσύνθεα) (*Metafísica*, Θ 10). Aristóteles está muy consciente que debe haber alguna forma de captación de elementos no ya estructurada proposicionalmente para ser combinados en el juicio. Hay, por lo tanto, una dimensión de la verdad no proposicional antes del juicio. Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. J. Macquarrie y E. Robinson, Malden, Blackwell Publishing, 1978, §44b [v.c.: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2006], y también Heidegger, *Aristotle's Metaphysics Θ 1–3: On the Essence and Actuality of Force*, trad. W. Brogan y P. Warnek, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

[61] Para esto véase el artículo de Castoriadis, "Sur la relativité de la logique" en *Id., Histoire et Création. Textes philosophiques inédits (1945–1967)*, París, Seuil, 2009, pp. 34–39.

cesidades de la aritmética. No es un teorema de la aritmética que la aritmética no es idéntica al español o al viaje en metro en Hong Kong, a pesar de que no podríamos aseverar las verdades de la aritmética sin la capacidad de ubicarla dentro de un dominio particular. Dado que la diferencia entre los campos es ontológicamente constitutiva de la existencia de cualquier cosa en absoluto, no puede existir nada que no pueda ser de un modo distinto.

Además, la aseveración existe y debido a esta contingencia tiene un impacto en la ontología. El hecho ontológico de la contingencia –expresado en el hecho de que cualquier cosa resulta ser contingente en alguno u otro nivel de la reflexión— genera la incompletud de todo lo que existe. Algunas cosas son sencillamente contingentes, pero, más radicalmente, algunas verdades a priori resultan ser contingencias de orden superior. No puede haber una teoría completa de nada, porque cada teoría (atada a una regla) está constituida por un punto ciego; no puede referirse a los objetos en su dominio y a las reglas que la constituyen, porque las reglas de constitución sólo pueden ser objeto de una teoría de orden superior. Esta teoría de orden superior está, a su vez, constituida por reglas, que no son objetos de la teoría y así sucesivamente.

De tal manera que ningún dominio puede estar completo en el sentido de que no puede nunca consistir ni en verdades acerca de sus objetos o contenidos, ni en las reglas que lo constituyen o lo abren. La aseveración misma acerca de sus objetos o contenidos y de sus reglas generaría su contingencia. Cada teoría es discernible de otras teorías. Sin embargo, esta característica definitiva nunca puede ser completamente esquematizada dentro de la teoría. La teoría, por lo tanto, siempre podría ser de otra manera de la que se nos aparece a nosotros, a pesar de que sus objetos o contenidos seguirán apareciéndonos de la misma manera en que aparecerán una vez que descubramos las limitaciones de la teoría.

Pese a que la incompletud general de todo lo determinado (que es una consecuencia de que todo lo determinado sea aseverable) también se aplique a la ontología, el pensamiento filosófico es el intento paradójico de captar el DD. Este intento fracasa si pensamos a DD como alguna especie de entidad. La ontología del dominio es, ella misma, una teoría incompleta de la incompletud, porque podría haber otras maneras de describir el pensamiento con lujo de detalles que no podrían ser vislumbradas desde el punto de vista de la ontología del dominio. Por ejemplo, alguien podría alegar, con una vena heideggeriana, que la ontología de los dominios presupone una noción de objetualidad muy general y unificada, que tendría que ser remplazada por una noción más refinada de "la cosa". Si el Heidegger tardío está en lo correcto, entonces el origen de la dispersión de la filosofía de la subjetividad no es el sujeto, sino una problemática noción de la cosa, que él aspira a superar.

La ontología del dominio es un campo de sentido contingente entre otros, a pesar de que trata de volverse universal. Sea lo que fuere, ninguna teoría es capaz de regular modos alternativos de presentación. Como cualquier otra teoría, la ontología del dominio está definida por ciertas reglas históricamente contingentes y genera su propio punto ciego. Nunca será posible para ninguna teoría (ni para ninguna ontología a este respecto) hacer sus contenidos y su forma explícitos de tal manera que sobrepase su ser condicionada. No hay entendimiento incondicional.

Alguien podría objetar que el modo de presentación de la incompletud adoptado en este libro permanece todavía en los confines del deseo metafísico de trascender la misma finitud que constantemente señala. Sin embargo, como argumentaré en el transcurso de estos ensayos, la finitud y la infinitud se pertenecen entre sí. Después de Fichte, Schelling y Hegel se ha vuelto posible pensar la dialéctica de la finitud y la infinidad de una manera antiplatónica tal que el infinito (el Ser) no es un hiperobjeto ya hecho y predeterminado sino el resultado mismo de nuestra trascendencia: retroyección retrasada.

Por supuesto que la comprensión de la finitud y la incompletud del Ser mismo tiene consecuencias hermenéuticas para cualquier proyecto de interpretación de la tradición filosófica.[62] Sería conceptualmente ingenuo creer que los objetos pueden ser entidades completamente determinadas, que existen independientemente de su capacidad de ser registrados en una pluralidad de campos de sentido; esto también vale para la ontología de los textos. Experimentamos el sentido de un texto sólo dentro del horizonte de nuestra propia capacidad creativa de investirlo de significado. Al mismo tiempo, el objeto, el texto, responden, condicionan nuestras condiciones para referirnos a ellos. En otras palabras, la estructura general del Ser, la

[62] Para una elaborada y altamente original interpretación de la relación entre ser y entendimiento, véase Simon, *Filosofía del signo*, pp. 124-140.

constitución de la constitución desplegada por la ontología trascendental, también se aplica a nuestro ser con respecto a los textos.

Esto no implica que no haya limitación al constituir la objetividad. Al contrario, como argumento aquí y en otros lados, la objetividad es sensodependiente de una pluralidad de campos de sentido. El objeto, la cosa, sólo es retroactivamente constituido en cuanto las condiciones para la identidad –un sistema identitario– son establecidas. Dado que los textos de Fichte, Schelling y Hegel responden a una lectura en los términos de una ontología trascendental y dado que este proyecto puede ser filosóficamente defendido (como espero mostrar aquí y en el futuro), la red de interpretaciones desplegadas en este libro abre al menos otro campo de sentido que está entre una lectura normativa del "idealismo" y el retroceso francés contemporáneo hacia una metafísica platónica.

Traducción de Gerardo Flores Peña y Mario Teodoro Ramírez

POR QUÉ EL MUNDO NO EXISTE

MARKUS GABRIEL

He estado trabajando los temas que trataré a continuación a lo largo de cuatro años y, recientemente, he publicado algunos libros con base en estos tópicos. De hecho, uno de mis libros más recientes, que tiene el mismo título que el presente texto, estará disponible en México gracias a la editorial Océano.[1] En lo que sigue, presentaré algunos de los hilos conductores de la posición que he denominado "la ontología de los campos de sentido".[2] Me enfocaré primordialmente en los aspectos centrales y más provocadores de esta posición.

Mi texto consta de tres partes. En la primera, argumentaré en favor de una distinción entre ontología y metafísica. Después de desechar la metafísica, presentaré las condiciones para un genuino realismo ontológico. En la segunda parte, argumentaré que el mundo no existe; a esta posición la llamaré la "visión sin mundo". En la tercera y última parte, expondré ciertas conclusiones de tal posición, en particular aquellas que hagan evidente la relevancia de mis afirmaciones en pos de una teoría crítica que sea compatible con las intuiciones de la epistemología y la ontología contemporáneas. Por lo mismo, introduciré el concepto de "realismo neutral", que es una forma radical del pluralismo ontológico.

1. METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

En la filosofía occidental hay una suposición muy aceptada que afirma que hay un mundo y que hay exactamente uno. "El mundo" es el nombre que se le da a la idea de que hay una totalidad irrestricta de algún tipo, una totalidad que engloba todo cuanto hay, ha habido

[1] Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe,* México, Océano, 2015.

[2] Para una defensa detallada de esta perspectiva, cf. Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology,* Edinburgh University Press, 2015.

y habrá. Una motivación para sostener tal creencia radica en la afirmación de que necesitamos dar cuenta de la objetividad de nuestras creencias. Las creencias objetivas parecen ser objetivas justamente porque tienen que ver con el mundo. La adquisición de conocimiento parece imposible si no pensamos que éste tiene que descubrir cómo son en realidad las cosas, lo cual es ampliamente de manera independiente de cómo nosotros pensemos que son.

Por lo mismo, introduciré ahora el "contraste de objetividad"[3] como el contraste potencial entre creencia y verdad, es decir, entre lo que nosotros tomamos como verdad y la verdad. Según el realista, hay muchos hechos que no hemos descubierto aún y hay muchos hechos respecto a los cuales estamos equivocados actualmente. Esto parece llevar a una inocua distinción entre la mente y el mundo, en donde "la mente" es el dominio de nuestras creencias definidas por la propiedad de ser verdaderas o falsas y "el mundo" es el dominio respecto al cual podemos estar en lo correcto o lo incorrecto. El mundo en sí no es correcto o incorrecto respecto a sí mismo, meramente es o simplemente existe. Las cosas son de cierta o de ciertas maneras y nosotros estamos tratando de descubrir cómo son.

Sin embargo, incluso esta simple línea de pensamiento se topa de manera inmediata con algunos problemas. En primer lugar, es posible tener creencias falsas sobre nuestras propias creencias o las de otra persona. Por lo menos, yo no sé a priori lo que otra persona cree y es poco claro hasta qué punto estoy en una posición para escribir todas mis creencias sin el riesgo de equivocarme. Nosotros no nos comprendemos cabalmente, si esto significa que conocemos todo acerca de lo que creemos. Si la objetividad y la falibilidad están asociadas de manera en que el mundo consiste en todo respecto a lo cual alguien puede tener creencias verdaderas o falsas, entonces todas las creencias pertenecen al mundo. En este caso, la mente y el mundo no estarían separadas a la manera de sujeto y objeto, de creyente y aquello respecto a lo cual versan las creencias, esto debido a que la mente sería parte del mundo mientras alguien fuera capaz de tener creencias aptas de verdad respecto a otras creencias.

[3] Para la exposición puntual de este concepto, cf. Markus Gabriel, *An der Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Friburgo; Múnich Karl Alber, 2014.

En este contexto, hay una tendencia generalizada de distinguir entre la mente y el mundo externo, en donde el mundo externo es definido como no conteniendo creencias, esto es, estados o disposiciones a las que podemos adscribir verdad o falsedad. Pero esto, de nuevo, genera muchos problemas. Por ejemplo, hablamos de verdades y hechos de tal modo en que no los restringimos necesariamente a la mente. Si yo digo que es verdad que Angela Merkel es la canciller de Alemania, no tengo la intención de hacer una aseveración metalingüística de mi creencia. Más bien, yo pienso que la verdad está allá afuera y que engloba a Angela Merkel, la constitución alemana, etcétera. Por estas y otras razones similares, se ha vuelto estándar hablar del "mundo" o de la "realidad" como de todo lo que es el caso o de la totalidad de hechos sin tomar en cuenta la naturaleza específica de lo que es el caso. Esto socava inmediatamente todo intento de asegurar la independencia de la mente respecto del mundo, aun cuando sea poco claro cómo integrar a la mente en aquello que hay.

En este sentido, yo defino "metafísica" como la teoría de la totalidad irrestricta. La metafísica versa sobre absolutamente todo, donde "absolutamente todo" tiene la intención de ser capturado por expresiones que contienen su correspondiente cuantificador universal irrestricto. De manera más clara, yo entiendo "metafísica" como la teoría del mundo como mundo. Nótese que esto evidentemente no es nuevo. La metafísica es un invento presocrático, un hecho que ha sido celebrado por muchos filósofos occidentales, siendo Hegel el más prominente.[4] Cuando Tales proclamó que todo era agua o cuando los atomistas mantuvieron que sólo había átomos y el vacío, estaban apuntando a descubrimientos metafísicos hablando acerca de esencialmente todo de un solo golpe. Platón y Aristóteles entendían explícitamente la metafísica filosófica como el intento de "saber todo [*panta epistasthai*]" justo en este sentido. Claramente, ellos no querían decir que los filósofos supieran todo, sino que podían alcanzar una visión panorámica de toda la realidad descubriendo los principios de las cosas, es decir, los *archai*.

A pesar de las múltiples –y, a mi juicio, exitosas– críticas a la metafísica que se dieron en el siglo pasado, la metafísica entendida como

[4] G. W. F. Hegel, *Theoriewerk-Ausgabe*, Bd. 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía* I, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, parte I, capítulo I, AI].

una teoría de la totalidad o como una teoría de "la naturaleza fundamental de la realidad" está actualmente en boga en todas las tradiciones occidentales. Por ejemplo, Ted Sidler está *Escribiendo el libro del mundo*[5] y David Chalmers está *Construyendo el mundo.*[6] Nótese cuántos libros contienen "el mundo" como parte de su título, como si ya supiéramos lo que estamos buscando. El mundo se ha convertido en una suposición incuestionada. En honor a Martin Heidegger, llamémosle a ésta la "época de la imagen del mundo".[7]

En contraste con la metafísica así entendida, yo defino "ontología" como la investigación sistemática respecto a la existencia o, si se prefiere, respecto al significado de "existencia". No necesita coincidir en absoluto con la metafísica, mientras no tengamos razones independientes para creer que nada podría existir si no hubiera un mundo. Pero esto sólo resulta autoevidente si entendemos "existencia" como el hecho de que algo pertenece al mundo; es justo en contra de tal suposición que argumentaré a continuación.

El primer paso en mi argumento se deriva de la afirmación de que la existencia no es una propiedad propia, que es la manera en que yo retomo la tesis de Kant que dice que la existencia no es "un predicado real".[8] Una propiedad propia es una propiedad a la que nos podemos referir y que nos permite distinguir un objeto de otro o más. Ejemplos de propiedades propias son ser rojo, ser un país, ser el mejor pollo con mole al este de Puebla, etc. Las propiedades propias contribuyen a la individuación de los objetos al distinguirlos de otros objetos. Es así como llevan información al ser expresadas como predicados en los discursos adecuados. Muchos filósofos, en especial Kant, Hegel, Frege y Russell, han afirmado que la existencia no es una propiedad propia. Todos están comprometidos con alguna versión de lo que yo llamo la motivación ontológica.

[5] Theodore Sidler, *Writing the Book of the World,* Oxford, Oxford University Press, 2011.

[6] David J. Chalmers, *Constructing the World,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

[7] Martin Heidegger, "The Age of World Picture" en *The Question Concerning Technology and Other Essays,* trad. William Lovitt, Nueva York, Harper Collins, 1977, pp. 115-154, ["La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque,* trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2012, pp. 63-90].

[8] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, A 598/B 626, p. 647.

La motivación ontológica es un argumento básico que consta de tres premisas y una conclusión:

(P1) La existencia no es una propiedad propia.
(P2) Todas las propiedades son propias, lógicas o metafísicas.
(P3) La existencia es una propiedad.
(C) Por lo tanto, la existencia es una propiedad lógica o metafísica.

Una propiedad lógica es una propiedad que debe tener cualquier cosa que sea, para ser capaz de tener propiedades propias. Los candidatos clásicos a ser propiedades lógicas son la consistencia, la autoidentidad, el ser, la posibilidad, la existencia, la unidad, etcétera. Una propiedad metafísica, por el contrario, es una propiedad que cualquier cosa debe tener para ser capaz de pertenecer al mundo. Una propiedad metafísica define la relación de pertenecer al mundo, pero no caracteriza a los individuos inmanentes del mundo.

Así, si la existencia no es una propiedad propia, ¿qué clase de propiedad es? Sin adentrarnos en los detalles, hay dos maneras de afrontar la situación. La primera –que yo rechazo– es la de pensar en la existencia como una propiedad de orden superior, ya no de objetos, sino de conceptos. Para simplificar, esto equivaldría afirmar que existir es tener la propiedad de tener propiedades o, en jerga tradicional, que existir es ser una sustancia. La otra solución que proviene de Kant y ha sido implícitamente influyente en la tradición fenomenológica –particularmente en Heidegger–[9] afirma que el hecho de que algo existe radica en que hay un dominio o campo que contiene algo. Acepto esta última estrategia, es decir, la ontología del dominio, y rechazo la primera, es decir, la ontología de la sustancia.

Con el fin de ilustrar las opciones y desenredar la ontología de la metafísica, permítaseme discutir brevemente la ontología kantiana. En última instancia, Kant afirma que existir es aparecer en lo que el llama el "campo de la experiencia posible" y que es también una de sus de-

[9] Véase especialmente, Martin Heidegger, "Kants These über das Sein" en *Gesamtausgabe* I, Bd. 9, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1976 ["La tesis de Kant sobre el ser" en *Hitos,* trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, pp. 361-388)]; y Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* en *Gesamtausgabe* II, Bd. 24, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1975, §§7-9 [*Los problemas fundamentales de la fenomenología,* trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000].

finiciones del mundo.[10] En otras palabras, Kant argumenta que hay exactamente un campo, el mundo, y que sus límites son definidos por nuestras formas específicas de la sensibilidad y el entendimiento. Sin embargo, esto inmediatamente valida preguntar si el campo en sí mismo existe. Si, de acuerdo con la definición kantiana de existencia, el campo de la experiencia posible existiese, tendría que aparecer dentro de sí mismo, es decir, tendría que ser experimentable. Respecto a esto, Kant tiene muy buenas razones para negar que podamos experimentar el mundo de la misma manera en que podemos tener experiencia de individuos con propiedades propias. Por lo mismo, debimos haber adoptado la postura de que el mundo no existe ni podría existir.

Ahora bien, dado que Kant estaba comprometido con la postura de que hay exactamente un campo que determina la existencia, la negación de la existencia de tal campo conllevaría que nada existe. Con ello se revela que Kant es un nihilista ya que su postura implícitamente conlleva que nada existe en absoluto; esto se debe a que el único campo en el que algo pudiera existir en sí mismo no puede existir. Con el propósito de encubrir esta problemática, Kant inventó el concepto de idea regulativa: aun si el mundo no puede existir, éste tiene que cumplir una función regulativa. Sin embargo, esta solución falla porque vuelve a todo una ilusión sostenida solamente para prevenir la debacle ontológica absoluta. Es por esto último que Schopenhauer resulta ser la última consecuencia de Kant, aunque por razones muy diferentes de las que Schopenhauer reconoció explícitamente.

Permítaseme trazar algunas distinciones que nos lleven a las siguientes etapas de mi argumento. Defino el "monismo ontológico" como la postura de que hay exactamente un dominio que engloba todo lo que existe. Esta postura es la intersección de la metafísica y la ontología y es un claro ejemplo de lo que ya Kant llamaba "ontoteología". Kant es, en el fondo, un ontoteólogo, quien simplemente niega los hechos evidentes. Como Nietzsche acertadamente habrá dicho después, la epistemología y la ontología de Kant son una manera de negar la verdad efectiva de sus compromisos ontoteológicos.

En contraste con esto, el "pluralismo ontológico" es la postura de que hay muchos dominios en los que diferentes objetos aparecen,

[10] Para esto véase Immanuel Kant, *op. cit.*, A 227/B 280, además de A 248/B 304, A 610/B 638, A 642/B 670, A 697/B 725 y A 702/B 730.

asociados éstos con diferentes maneras de aparecer. Ésta es la postura que yo defiendo, aunque todavía no he explicado por qué. En este punto, es importante enfatizar que la existencia sigue siendo una propiedad, pero que ésta no es ni una propiedad propia ni una propiedad metafísica que describa la una y única totalidad irrestricta de absolutamente todo. La única opción que queda es pensar en la existencia como una propiedad lógica o como algo totalmente diferente; a esto llegaré en la última sección de mi texto. Tras esto, ya estamos preparados para enfrentarnos al tema central de mi argumento.

2. POR QUÉ EL MUNDO NO EXISTE

Hay muchas expresiones tradicionales y contemporáneas diseñadas para designar lo que yo llamo el mundo, es decir, la totalidad irrestricta de absolutamente todo. Algunos ejemplos son: la naturaleza, la realidad (como un todo), el universo, el Uno, el absoluto, el ser, el todo de la realidad, el cosmos, etc. En la medida en que estas expresiones están diseñadas para nombrar al mundo en el sentido metafísico del término, todas comparten el mismo referente, a saber, ninguno. He trabajado algunos argumentos para sostener esto y, con el fin de llegar a lo que será el final de mi texto, por ahora sólo discutiré cuatro argumentos principales que son:

I] El argumento de la lista.
II] El argumento de la imposibilidad de autoinclusión.
III] La alegoría de los cubos.
IV] El argumento de la concreción injustificada.

Primero: El argumento de la lista

Por un hecho entiendo algo que es verdad respecto de algo. Por ejemplo, es verdad respecto de la Tierra que es más grande que la Luna. Este hecho implica tanto a la Tierra como a la Luna, pero no es idéntico a ninguno de esos objetos. Los hechos son en sí mismos objetos en la medida en que están implicados en otros hechos. Permítaseme decir que el mundo es la totalidad de los hechos, es decir, todo lo que es el caso. Seguramente que todo lo que es el caso no

puede ser la totalidad de los objetos, puesto que siempre tendríamos que añadir la totalidad de los estados de cosas –como ya ha notado David Armstrong– debido a que todos los estados de cosas son, en cierta medida, también objetos.[11] Por esto mismo, ¡buena suerte a cualquiera que intente sostener que hay un solo mundo y que éste consiste en objetos pero no de hechos ya que, al final, incluso un nominalista como Armstrong no puede evitar aceptar la totalidad de los estados de cosas!

Ahora procedamos a cuestionar si es posible que haya algo así como la totalidad de los hechos. Si hubiera una lista de la totalidad de hechos, sería verdadero de dicha lista que contiene exactamente la totalidad de los hechos y, por ejemplo, no la totalidad de los gatos o los perros. Esto directamente conlleva la necesidad de añadir a esta primera lista el hecho de que hay tal lista que contiene todos los hechos y así *ad infinitum.* En este sentido, el mundo no existe de manera similar a como no existe el número natural más grande. Argumentos similares han sido diseñados usando las paradojas de la teoría de conjuntos o la antinomia de Russell; tales argumentos se pueden hallar en el trabajo de Alain Badiou,[12] Patrick Grim[13] o Adrian Moore.[14] El problema de estos argumentos es que no toman en cuenta el concepto de "hechos", sino más bien presuponen que los conceptos relevantes son el de "conjuntos" o el de "elementos". Sostendré posteriormente que esta presuposición es falsa, lo cual explica porque he evitado deliberadamente cualquier alusión a la teoría de conjuntos.

Segundo: El argumento de la imposibilidad de autoinclusión

Permítaseme llamar "existencia" al hecho de que algo está incluido en un dominio o, mejor aún para evitar las asociaciones con la teoría de conjuntos, que algo aparezca en un dominio. Por ejemplo, el número 4 aparece en el dominio de los números naturales, al ser

[11] David Armstrong, "A World of States of Affairs", en *Philosophical Perspectives* 7 (1993), pp. 429-440; p. 436.

[12] Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II,* trad. Albert Toscano, Londres; Nueva York, Continuum, 2009 [*Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento, 2,* trad. María del Carmen Rodríguez, Manantial, Buenos Aires, 2008].

[13] Patrick Grim, *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth,* Cambridge, MIT Press, 1991.

[14] A. W. Moore, *The Infinite,* Londres, Nueva York, Routledge, 2001.

individuado por la descripción definida "el único número natural entre el 3 y el 5." Yo (Markus Gabriel) aparezco en Morelia, que es un dominio perteneciente a México, pero no a los números naturales. El mono perturbador de mi sueño aparece en mi sueño, el último unicornio aparece en la película *El último unicornio* y el cloruro de sodio aparece en nuestro sistema solar. Ahora bien, la pregunta es si hay un dominio de estos dominios, es decir, si el dominio de los dominios existe o no. Si existiese, *ex hypothesi* tendría que aparecer en el dominio apropiado. Pero, si el dominio en el que el dominio de los dominios apareciera fuera uno de los dominios pertenecientes al dominio de los dominios, entonces todos los demás dominios existirían repentinamente fuera del dominio de los dominios, lo cual es absurdo. Por lo tanto, el dominio de los dominios no puede ser idéntico a ninguno de los dominios que aparecen dentro de sí mismo.

Uno podría querer argumentar que el dominio de los dominios aparece dentro de sí sin por ello ser uno de los dominios que aparecen dentro de sí, lo cual evidentemente no parece ser una línea de pensamiento exitosa... De manera interesante, Paul Boghossian ha objetado a una de las versiones anteriores de mi visión sin mundo que el dominio de todos los dominios bien podría existir en nuestro pensamiento. Hay un pensamiento dirigido al dominio de todos los dominios y tal dominio aparece dentro de él como su contenido o su objeto, dependiendo de cómo se enmarque. Aparte del ya de por sí sospechoso hecho de que esto conllevaría un idealismo absoluto en el mismo sentido que el de Hegel, lo cual no sería una objeción *per se,* esto tampoco ayuda. La objeción es infortunada debido a que el pensamiento que se alega tiene al mundo como su contenido tendría en sí que existir. Por ello, tendría que haber un dominio de mayor extensión que englobara el dominio de todos los dominios y el pensamiento en el que tal dominio existe, lo cual genera un dominio de dominios más extenso y, por lo mismo, nos regresa a la problemática inicial.

Tercero: La alegoría de los cubos

Este argumento está inspirado en algunas consideraciones de Hilary Putnam en favor de lo que él denomina "relativismo conceptual";[15]

[15] Hilary Putnam, *Ethics without Ontology,* Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 33-51 [*Ética sin ontología,* trad. Albert Freixa, Barcelona, Alpha Decay, 2013].

sin embargo, yo trazaré muy diferentes conclusiones basándome en un escenario similar. Imaginemos que hay tres cubos sobre la mesa, uno azul, uno rojo y uno blanco, y digamos que éste es el dominio de objetos. Ahora, imaginemos que le preguntamos a un peatón inocente sin ningún prejuicio filosófico particular cuántos objetos hay en el dominio de objetos. La esperada y perfectamente verdadera respuesta es "tres". Sin embargo, ¿qué si el inocente peatón resulta ser un físico de partículas elementales? Una persona así podría tener razones para contar como objetos exclusivamente a algún tipo de partículas elementales. Sobre esta base, el físico podría decir que hay "n" objetos en el dominio de objetos, donde n es un número evidentemente mayor a 3. También podríamos pensar que el peatón es un artista y, por lo mismo, podría contar los tres cubos como una sola obra de arte, por ejemplo, una representación de la bandera francesa, por lo que su respuesta perfectamente verdadera sería "uno". Sin embargo, el artista también podría contar los colores y ver tres colores completamente diferentes, por lo que su respuesta sería "tres", aunque bajo una descripción distinta a la del peatón común.

Llamémosle "sentido" al factor de individuación que lleva a dos diferentes pero verdaderas respuestas. Por lo tanto, podemos decir que dependiendo del sentido en cuestión, hay diferentes y perfectamente verdaderas respuestas a la pregunta de cuántos objetos hay en el dominio de objetos. Debería ser claro ya que hay más sentidos posibles que tres, por lo que el dominio de los sentidos es, al menos, más grande que algunos de los números de objetos que se encuentran en el dominio de los objetos. Aun así, por cada sentido en el dominio de los sentidos habrá diferentes sentidos bajo los cuales es posible aproximarnos a ellos o hacerlos descripciones aptas de verdad. Los sentidos son objetos de pensamientos capaces de verdad con el mismo derecho que los "objetos originales" del dominio, es decir, los tres cubos.

De esto concluyo que no hay un número específicamente determinado de objetos en ninguna situación dada, sino siempre un indeterminado o indefinido número de respuestas verdaderas a la pregunta acerca de lo que hay y que depende de las demandas objetivas posibles de la situación en sí. Cuáles son las respuestas prohibidas y cuáles no, es decir, cuáles son las verdades objetivas que pueden ser aseveradas en un sentido objetivamente normativo no se determinan gracias a una visión panorámica en sentido metafísico. Por ello, realmente hay una visión de ningún lugar, pero la razón de ello no se halla en la finitud o subjetividad de la comprensión humana o animal, sino en que es un hecho objetivo que nadie, ni siquiera el espectro de la ontoteología –a saber, el Dios omnisciente– puede superar.

Cuarto: El argumento de la concreción injustificada

Esta versión del argumento a favor de una visión-sin-mundo puede remontarse hasta Husserl; he encontrado la expresión más clara de dicho argumento en su *Lógica Formal y Lógica Trascendental.*[16] A pesar de que Husserl al final cae presa del propio argumento –lo cual es otra historia, la historia de la metafísica de la fenomenología–, él evidentemente identifica una falacia ampliamente propagada. La falacia es denominada en ocasiones como "el argumento de la concreción injustificada". En el caso específico que nos ocupa, dicha falacia puede ser detectada de la siguiente manera: parece natural pensar que el mundo consiste en la totalidad de los objetos. Incluso si uno está al tanto de las razones russellianas y wittgensteinianas para añadir los hechos al cúmulo de la realidad, todavía hay un sentido natural en el que todos los objetos comparten la siguiente característica: son objetos. Como Rudolf Carnap ha señalado en este contexto, un objeto es todo aquello de lo cual podemos formular proposiciones.[17] Nuestra capacidad para abstraernos de los objetos específicos y sus relaciones específicas con el fin de revelar la forma lógica que los mantiene unidos, también podría ser considerada como evidencia a favor del hecho de que todos los objetos se reducen a ser justamente eso, a saber, objetos.

Ahora bien, hay buenas razones por las que todos querríamos ser realistas. Por lo menos, casi todos evaden el solipsismo o el nihilismo metafísico en el sentido más estricto del término, incluso cuando sostengan que no hay objetos en absoluto. Una manera de dar voz a las exigencias realistas de que hay realmente algo en lugar de nada y que este algo no es siempre idéntico con el que piensa tal pensa-

[16] Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica,* trad. Luis Villoro, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1962.

[17] Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World,* trad. Rolf A. George, Peru, Illinois, Open Court, 2003, p. 5 [*La construcción lógica del mundo,* trad. Laura Mues de Schrenk, México, UNAM, 1988, p. 3].

miento, es en términos de los objetos independientes de la mente. Si uno sigue este camino, luce promisorio pensar el realismo como una posición que se sostiene como verdadera con base en que hay objetos específicos, a saber, objetos en sí u "objetos genéricos"[18] como los llamó Stanley Cavell. Como él mismo enuncia, los filósofos conocen muchos ejemplos de objetos genéricos, típicamente sillas, mesas, manzanas y cubos; aquello que Austin llamó "bienes sólidos de tamaño moderado".[19]

Sin embargo, Husserl objeta a esta línea de pensamiento que nosotros no somos capaces de buscar objetos en sí u objetos en general. Todos los objetos acerca de los que podamos formular aseveraciones significativas siempre son de un tipo particular. No hay ejemplos de objetos puros u objetos en sí, sino sólo de objetos más o menos concretos. La idea de una "ontología completamente plana" –como algunos filósofos contemporáneos le han llamado, es decir, de una ontología que sólo conste de objetos–[20] confunde un concepto al que llegamos vía la abstracción fundada en nuestra interacción efectiva con los objetos con la capa más profunda de la realidad, es decir, con la capa que consiste en el núcleo de la esencia de los objetos, es decir, de los objetos en sí.

Justificar el realismo recurriendo al hecho de que hay un tipo específico de objetos –ya sean cosas materiales o físicas– que se introducen como los representantes primarios de la supuesta categoría que engloba los objetos en sí, es una instancia de la falacia de concreción injustificada. Esto lleva a varios problemas respecto a la existencia de entidades ficcionales o al realismo de los hechos sociales. Parece ahora que nuestro preferido tipo de objetos, es decir, los objetos que tomamos como responsables de la objetividad última de la ciencia –actualmente partículas elementales y neuronas– son la

[18] Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 32 [*Reivindicaciones de la razón: Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, trad. Diego Ribes Nicolás, Madrid, Síntesis, 2010].

[19] J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1962, [*Sentido y percepción*, trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 1981, p. 46].

[20] Cf. Manuel DeLanda, *Intensive Philosophy and Virtual Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2012, p. 58. Respecto a esto, véase también Markus Gabriel, *Fields of Sense, op. cit.*, parte II, cap.9, pp. 252-262.

base del realismo. Esto nos obliga a reconsiderar la realidad de todo tipo distinto de cosas, tales como dagas imaginarias, el valor de los bienes materiales, los valores morales, etc. Aun así, no hay razón para privilegiar ningún tipo de objetos en favor del realismo en general. El realismo es una posición temáticamente neutral, razón por la cual hablo de "realismo neutral"[21] como la propuesta revolucionaria del nuevo realismo. Hablaré de eso más adelante.

Husserl pone lo dicho anteriormente de manera compendiosa al decir que el concepto de "objetos en sí" o *überhaupt*, como decimos en alemán, es una "región vacía" [*Leerregion*]. No hay manera en que podamos pensar en objetos en sí, de la misma manera en que no hay representantes de esta seudocategoría sobregeneralizadora y sobreabstracta. Dado que el concepto de mundo como el todo de la realidad presupone la validez de fundar nuestra abstracción más abarcadora en un objeto general o súper cosa, a saber, el mundo, podemos identificar la creencia de la existencia del mundo como una instancia de la falacia de la concreción injustificada.

Heidegger presenta argumentos similares en *El ser y el tiempo* y, más claramente, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde también sugiere que no hay una categoría general de cosas, sino que hay diferentes tipos de cosas y objetos pero ninguna cosa paradigmática, es decir, la cosa en sí que tenemos que conocer si queremos conocer las cosas como son realmente. Como Husserl, Heidegger correctamente identifica el uso fetichista de las herramientas de la lógica formal como el origen de esta falacia, debido a que la capacidad de manipular variables en lógica ha creado una tendencia a generar la ilusión de que la realidad consiste en instancias o muestras de variables, o, como dicta la versión de Quine, en variables ligadas satisfechas por lo que hay.

Estos y otros argumentos son los que subyacen a mi afirmación de que el mundo no existe, una afirmación que llamo la "visión-sin-mundo".[22] Está dirigida de manera inmediata en contra de cualquier idea basada en la visión de un todo de realidad cuya naturaleza nosotros como criaturas finitas tratamos de revelar con métodos cientí-

[21] Véase mi contribución al número de *The Monist* 98:2 (2015) dedicado al Nuevo realismo.

[22] Para una exposición detallada, cf. Markus Gabriel, *Fields of Sense, op. cit.*, parte I, cap. 7, pp. 187-209.

ficos o de cualquier otro tipo. Esta idea es particularmente pertinente para el presente, puesto que hemos llegado al cenit de lo que Heidegger llamó "la época de la imagen del mundo".[23] La característica más decisiva de este cenit es que podemos ver el fin de la época de la imagen del mundo. Lo que Heidegger sólo podía soñar bajo lo que denominó "un nuevo comienzo", por fin ha llegado, a pesar de que no haya traído consigo ningún nuevo o último dios, sino sólo el renacimiento de la filosofía a una escala global.

Desgraciadamente, como sabemos gracias a la reciente publicación de sus "Cuadernos negros",[24] Heidegger pensaba en este nuevo comienzo en términos políticos, es decir, en términos de una revolución que, en su caso, llevaría al nacionalsocialismo. Ciertamente, yo no comparto tal conclusión. En cambio, yo creo que los argumentos en contra de la existencia del mundo están dirigidos contra cualquier forma de teología política o cualquier variante de políticas totalitarias utópicas. La libertad, entre otras cosas, es libertad respecto al ritual fetichista de fundamentar nuestro pensar en una entidad, principio o sistema de reglas o leyes totalmente abarcador. Somos libres y la contribución de la filosofía al "progreso de nuestra conciencia de la libertad", para citar la famosa definición hegeliana de historia, consiste en la detallada y cuidadosa refutación de las falacias de nuestro tiempo.[25] En este sentido, también concuerdo con Hegel cuando dice que la filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento, a pesar de que yo lo tomo como implicando una actitud terapéutica respecto a las creencias comúnmente sostenidas. En otras palabras, muchas creencias ahí afuera que sostienen tanto personas comunes como científicos de otras disciplinas, resultan estar basadas en mala filosofía. Al atacar, mi principal blanco son las visiones-con-mundo como tales, más allá de que sean religiosas, científicas o políticas. Tenemos que deshacernos del mundo si queremos reconocer nuestro propio estatus como agentes radicalmente libres y autónomos que merecen ser tratados como tales.

[23] Véase la nota 7.

[24] Martin Heidegger, "Schwarze Hefte (1931-1938)", en *Gesamtausgabe* IV, Bd. 94, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 2014.

[25] G. W. F. Hegel, *Theoriewerk-Ausgabe,* Bd. 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 32 [*Lecciones sobre la historia de la filosofía I,* trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 20].

3. EL NUEVO REALISMO Y EL REALISMO NEUTRAL

En los últimos años se ha iniciado una nueva discusión y, en Europa, esta discusión ha sido nombrada el "nuevo realismo". El nuevo realismo no es un movimiento y ciertamente no es tal cosa como un cuerpo de doctrinas aceptadas. Lo que todos los pensadores que se identifican con el "nuevo realismo" tienen en común es el rechazo a la desesperanzadora visión generalizada según la cual no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas porque para poder tener acceso a ellas necesitaríamos construir, siguiendo la metáfora de Putnam, una "interfase". Denominemos a esta visión el "constructivismo." Por lo menos ese es el nombre que le ha dado Paul Boghossian,[26] mientras que Quentin Meillassoux en Francia ha sugerido llamarlo "correlacionismo"[27] y Maurizio Ferraris en Italia habla de la "falacia trascendental",[28] es decir, la confusión de la ontología (aquello que es) con la epistemología (aquello que sabemos). Los nombres no importan mucho aquí y uno bien podría pensar en la crítica al representacionalismo auspiciado por Heidegger y por pensadores posteriores como Brandom o incluso Rorty. La visión de la que se aleja el nuevo realismo es este tipo de constructivismo, por lo que la discusión gira alrededor de la pregunta acerca de cómo ser realistas posmetafísicos. Que la metafísica ha fallado terriblemente porque no es nada más que una familia de falacias complicadas, es el resultado de la filosofía europea del siglo XX y, en algún sentido, de la filosofía norteamericana.

Ahora bien, esto no debe llevarnos a pensar que debemos abandonar la distinción entre realidad y apariencia y, por lo tanto, el concepto de verdad. Esto sería igual a arrojar al bebé junto con el agua de la bañera. La metafísica ha fallado como una teoría de la totalidad, pero eso no significa que no haya teorías exitosas o que seamos incapaces de conocer cómo son las cosas por sí mismas.

Mi propia propuesta de realismo, mi nuevo realismo, por así decirlo, es una forma neutral del realismo o, en resumidas cuentas, un

[26] Cf. Paul Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism,* Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 2006.

[27] Cf. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency,* trad. Ray Brassier, Londres, Nueva York, Continuum, 2008.

[28] Cf. Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo,* trad. José Blanco Jiménez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013; e *Introducción al nuevo realismo,* trad. Paola Fontanella, Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2014.

realismo neutral. ¿Qué significa que un realismo sea neutral? El principio central del realismo neutral es que no hay una capa de realidad privilegiada o algún tipo de objeto que fundamente todos los demás objetos, tanto metafísicamente como de manera explicativa. El realismo no necesita ser metafísico y, de hecho, no debe serlo puesto que la metafísica es incoherente. En muchos círculos académicos alrededor del planeta, el realismo neutral está siendo atacado por el realismo metafísico disfrazado de fisicalismo. El universo, es decir, todo el tiempo y el espacio o la totalidad de la energía, es privilegiado como el fundamento de la existencia. Se supone pues, que lo que hay es físico o reducible a algo físico de la índole sofisticada que caracteriza a las discusiones físicas que se dieron a lo largo del siglo pasado. Sin embargo, no hay razón para creer que debamos ser realistas porque hay algunos objetos que nosotros no pudimos haber construido. Este orden explicativo está equivocado.

La independencia respecto de la mente no es relevante para la cuestión del realismo, puesto que la mente en sí, si es que hay tal cosa, ciertamente no es independiente de la mente, lo cual no conlleva inmediatamente que no sea real o que uno no debería ser un realista mental. En otras palabras, el realismo neutral sostiene que para que algo sea real y para que una posición cuente como realista, ésta no tiene que ser de un tipo específico, a saber, del tipo de realismo que siempre sostenemos para dar cuenta de nuestra referencia a la realidad. Para ponerlo de manera más clara, el realismo neutral es un pluralismo ontológico, pues mantiene que hay muchas realidades, de las cuales algunas intersectan entre sí y otras no. No es el caso que todo está relacionado con todo lo demás, como se afirmaría en una visión metafísica, a saber, un monismo holista.

Mi realismo es anárquico. No hay un *archê* general ni un principio que mantenga a todo unido. No niego que el universo exista, pero niego que éste sea una entidad o dominio que englobe todo. El universo no es el mundo, no es nada que se encuentre sobre cualquier otra provincia ontológica. El universo es ontológicamente pequeño y provincial, incluso si resulta ser infinito en algún sentido.

Realmente no hay un centro de todo en mi ontología, pues rechazo toda suposición antropocéntrica o cosmocéntrica de la metafísica. San Pablo escribió que la filosofía es "la sabiduría del mundo", razón por la cual se convirtió en un antifilósofo. Estaba en lo correcto en su ataque a la metafísica, pero equivocado en suponer que la filosofía tiene que estar basada en una creencia en la existencia del mundo. Podría decirse que algunas variaciones del budismo han tratado de superar el monismo por siglos, pero lo han hecho en pos de una superación de la posición teorético-científica de la filosofía como tal. Rechazo esa suposición, puesto que hay una opción perfectamente coherente, racional, y que no se basa ni en la meditación, ni en la superstición religiosa, a saber: el pluralismo ontológico realista.

Hay unicornios, por ejemplo, en la película *El último unicornio*, pero también en un libro llamado *Los unicornios son idiotas* que mis alumnos de posgrado me regalaron la Navidad pasada. Hay brujas en *Fausto* y en *El proyecto de la Bruja de Blair*, pero no en Canadá, ni en Alemania, ni en México, ni en ningún otro país. Ninguna mujer que alguien pudiera haber conocido sobre la Tierra –como ha sido individuada por la geología– ha sido alguna vez una bruja. La aseveración de que hay brujas y la aseveración de que no las hay son compatibles, puesto que la existencia siempre es un predicado relacional, es decir, un predicado que caracteriza una relación entre un campo y lo que se encuentra en él o, como digo yo, lo que aparece dentro de él. Yo soy, por lo tanto, un realista respecto a los unicornios y los planetas (y muchas otras cosas), pero no en el mismo sentido. Esto, dado que ser un realista respecto a los unicornios significa afirmar que realmente hay un unicornio en *El último unicornio* y no una mula inteligentemente disfrazada pretendiendo ser un unicornio porque piensa que los unicornios son atractivos. Esto equivaldría a una mala y falsa interpretación de la película.

Que las cosas, objetos, eventos o pensamientos sean reales no es idéntico a su relación con la realidad o la actualidad –menos aún el mundo–, mientras pensemos en estas entidades o dominios como ayudándonos a resolver la cuestión del realismo. Éstos ni siquiera existen. Libros que tratan sobre mente y mundo fallan por la simple razón de que no hay una pregunta significativa por formularse respecto a la relación de la mente con el mundo. O hay realmente un mundo y la mente pertenece a él sin nada más que decir o no hay un mundo –como yo he argumentado– y, por lo mismo, la cuestión acerca de cómo conocemos cómo son las cosas no puede ser resuelta preguntándonos por nuestra relación con el mundo.

El realismo neutral hereda todos los elementos emancipatorios deseables de la filosofía poskantiana: pluralismo, perspectivismo, ar-

gumentos antimetafísicos, antinaturalismo, etc.; pero lo hace sin caer en el riesgo de formas incoherentes de constructivismo y relativismo mientras que, a la vez, evita aplanar todos los objetos para ponerlos en un "plano de inmanencia" (como Deleuze). Por lo mismo, el realismo neutral resulta compatible con algunas variaciones de la fenomenología, por lo menos aquellas en las que no se esté atado a una visión-con-mundo.

Permítaseme concluir mencionando que también rechazo el matematismo o el logicismo, cuando estas visiones identifican el predicado de existencia tanto con un cuantificador existencial como con un predicado de la teoría de conjuntos para determinar la membresía a un determinado conjunto. La existencia no está atada conceptualmente con la cuantificación como han sostenido Russell, Frege y, más recientemente, Badiou. Una simple razón para esto es que el hecho de que haya tres plátanos difiere del hecho de que los plátanos existen, puesto que los plátanos hubieran existido incluso si solamente hubiera habido dos. A su vez, hay plátanos incluso si sólo hay medio plátano. Medio plátano no es evidencia en contra de la existencia de los plátanos. Afirmar que hay plátanos no es afirmar que hay tantos o cuántos plátanos. Claro que si hay tres plátanos, entonces hay plátanos, pero esto no es significativo ontológicamente.

Las matemáticas y la lógica están muy sobrevaloradas en la ontología, un error que hemos heredado de Platón. No es el caso que entendemos qué significa "existencia" o incluso "objeto" inspeccionando nuestro uso del vocabulario lógico o considerando la naturaleza de algunos sistemas formales. La disciplina filosófica de la "ontología" no puede ser reducida a ninguna otra ciencia, es simplemente filosofía. La esperanza de poder exportar a otras disciplinas la necesidad de encontrar el significado de la existencia o, como diría Heidegger, de encontrar el sentido del ser, es la expresión más fuerte y reciente de la falta de confianza filosófica y de la fantasía a ella asociada de que hay una materia especial que debe saber el significado de la existencia. Dicha materia es la que está siendo desarrollada en laboratorios de universidades e instituciones occidentales de investigación que trabajan constantemente con números y energía. Amo la democracia, la tecnología, la modernidad y el progreso científico, pero eso no me engaña para identificar las condiciones de mi confort personal con el mobiliario del mundo. Sin

embargo, el origen psicológico o, más bien, la genealogía histórica de la ideología naturalista o fisicalista es otro tema. Lo único que he querido mostrar con la última parte de mi exposición es que estamos necesitados de tal genealogía dado que sabemos que la metafísica ha fallado. El hecho de que todavía exista una suposición académica tan aceptada y arraigada debe ser explicado por la ciencia de la crítica ideológica, una ciencia que se yuxtapone con la filosofía en muchos sentidos significativos.

Traducción de Gonzalo Bustamante Moya

EL CAMINO A LOS OBJETOS

GRAHAM HARMAN

Desde el 2007 ha habido un gran interés por el realismo especulativo, presentado en la primavera de ese año en Londres en un coloquio con gran afluencia. Fue siempre un acuerdo informal entre personas que compartían pocas doctrinas explícitas y ningún héroe intelectual a excepción del escritor de horror H.P. Lovecraft, una improbable figura como santo patrono para una escuela de metafísicos. Lovecraft sirve como una especie de estandarte para la parte "especulativa" del realismo especulativo, dado que sus grotescos monstruos semieuclidianos simbolizan el rechazo del sentido común cotidiano al que el realismo especulativo se pliega. La parte "realista" del realismo especulativo apuntaba no al idealismo, que poca gente defiende hoy en día, sino a lo que Quentin Meillassoux llama "correlacionismo": la idea de que la filosofía no puede hablar de lo humano o del mundo aisladamente, sino sólo de una correlación primaria o *rapport* entre los dos.[1] El objetivo de los realistas especulativos fue traer de vuelta las cosas mismas al centro de la discusión, aunque hubo un feroz desacuerdo entre nosotros con respecto a cómo podría hablarse de estas cosas: ya sea que las cosas mismas permaneciesen inaccesibles al acceso directo como en una filosofía kantiana o heideggeriana, o ya que pudiesen convertirse en el objeto de una percepción matemática directa de acuerdo con las ideas de Alain Badiou y su círculo.

La diversidad de opiniones llevó a un pronto rompimiento en el movimiento del realismo especulativo, que rápidamente se dividió aún más en muy diversos grupos que poseían muy poca semejanza entre sí. En un ensayo inicial publicado en esta revista,[2] discutí el "materialismo especulativo" de Meillassoux; una explicación más detallada puede encontrarse ahora en mi libro sobre su filosofía

[1] Quentin Meillassoux, *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, trad. R. Brassier, Londres, Continuum, 2008.

[2] Graham Harman, "Meillassoux's Virtual Future", *Continent*, 1.2, 2011, pp. 78-91.

publicado recientemente.[3] En este ensayo discutiré la rama "orientada a objetos" del realismo especulativo, con la que estoy involucrado de manera más directa como uno de sus fundadores. Una de las principales diferencias entre el materialismo especulativo y la ontología orientada a objetos (OOO) nos remite al punto ya mencionado. Ambas escuelas están unidas en su resistencia a los reclamos banales de la filosofía continental de posicionarse "más allá" de la disputa realismo/antirrealismo (Husserl y Heidegger, desafortunadamente, deben asumir culpa por tales aseveraciones). Sin embargo, la cuestión sigue vigente con respecto a la pregunta: ¿hasta qué punto la realidad puede ser conocida; son las cosas mismas directamente accesibles a los humanos o no? Para decirlo sencillamente, la respuesta del materialismo especulativo es "sí", mientras que la respuesta de la ontología orientada a objetos es "no".

La cuestión puede ser replanteada. Podríamos resumir la posición filosófica de Kant con los siguientes dos enunciados:

1. El conocimiento humano es finito, puesto que las cosas mismas pueden ser pensadas pero nunca conocidas.
2. La relación humano-mundo (mediada por el espacio, el tiempo y las categorías) posee un privilegio filosófico sobre cualquier otro tipo de relación; la filosofía trata primeramente del acceso de los humanos al mundo, o por lo menos debe tomar este acceso como su punto de partida.

La filosofía orientada a objetos está de acuerdo con el primer punto kantiano y en desacuerdo con el segundo, mientras que el materialismo especulativo hace exactamente lo contrario. Para la filosofía orientada a objetos, las cosas mismas permanecen para siempre más allá de nuestro alcance, pero no por una falla específicamente humana en alcanzarlas. En lugar de eso, las relaciones en general fallan en aprehender sus relata, y en este sentido las espectrales cosas mismas acechan a las relaciones causales inanimadas no menos que la relación humano-mundo, que deja de estar en el centro de la filosofía.

Para el materialismo especulativo ocurre exactamente lo opuesto. Ahí los humanos permanecen en el centro de la filosofía, aunque su

[3] Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

conocimiento ya no es finito. Los humanos son capaces de lo absoluto; cualesquiera cualidades que puedan ser matematizadas son cualidades primarias que pueden ser conocidas absolutamente, sin ningún residuo oscuro yaciendo detrás de ellas. Y puesto que este "absoluto" existe incluso cuando dormimos o morimos, el materialismo especulativo frecuentemente clama ser una forma de realismo antes que un idealismo trascendental. El presente ensayo se encuentra confinado a los retos internos de la aproximación orientada a objetos, que es de mi preferencia.

1. OBJETOS

En el principio, la filosofía era una empresa orientada contra los objetos. La experiencia humana normal parece confrontada con un mundo descompuesto en unidades: objetos naturales como flores, estrellas y animales salvajes, objetos artificiales que van desde barcos piratas hasta minas de cobre, y ambos tipos, tanto naturales como artificiales, varían ampliamente en tamaño, desde minúsculos hasta gigantescos. Pero a pesar de nuestra continua experiencia de objetos en la vida diaria, la filosofía inició en la era presocrática como un esfuerzo por encontrar una realidad más básica subyacente a estas entidades. Para varios presocráticos el mundo se encontraba hecho de elementos inmortales tales como el agua o el aire, o de cuatro elementos en combinación, mezclados por el amor y el odio, de átomos girando en el vacío o de un *ápeiron* amorfo murmullando por debajo de todas las cosas tangibles. Sin importar cuál de estas versiones fuese elegida como los fundamentos del universo, las familiares entidades individuales del cosmos no son tratadas como fundamentales. En este sentido todas las flores, estrellas, animales salvajes, barcos piratas y minas de cobre, sin mencionar los objetos de la religión y de lleno los de la superstición, son demolidos. Son tratados como cosas compuestas hechas de algo más fundamental; en el periodo presocrático era simplemente cuestión de decidir cuál era el elemento más fundamental. Pero esta actitud no se encuentra confinada solamente a los antiguos tiempos presocráticos, puesto que encontramos la misma situación hoy en día: en el tosco materialismo actual que plantea que los objetos no son más que conglomerados de moléculas, átomos, quarks o cuerdas; en las filosofías

de lo "preindividual", que tratan al mundo como una masa semiarticulada, arbitrariamente tallada en piezas por el intelecto humano; e incluso en filosofías más recientes que tratan el mundo como una estructura matemática que se descompone en "modelos reales" aislados, sólo que a diferentes niveles de escala observacional.[4] Usemos el término "demoledoras" para esas teorías que creen que los objetos son demasiado superficiales para ser reales. Aquí, la verdadera acción supuestamente se desenvuelve en una capa más profunda que las cosas individuales, ya sea aquella de diminutas piezas elementales o de una semilíquida, holística cuasimasa.

Pero para aquellos que deseen denigrar a los objetos como el tema básico de la filosofía existe otra forma de hacerlo. En lugar de demoler los objetos al reducirlos descendiendo hacia un elemento componente, podemos disolverlos ascendiendo, o "sepultarlos", para acuñar un nuevo término.[5] Antes que ver los objetos como muy superficiales para ser verdaderos, podemos tratarlos como muy falsamente profundos para ser verdaderos. Esto ocurre siempre que una filosofía nos dice que un objeto no es más que como aparece al observador; o un arbitrario conjunto de cualidades inmediatamente percibidas; o cuando nos dice que sólo hay "acontecimientos", no sustancias subyacentes; o que los objetos son reales sólo en tanto que ellos perciben o afectan otras cosas. En todos estos casos, los objetos son tratados como una hipótesis inútil, una falsa profundidad que yace por debajo de los datos inmediatos de la conciencia o los eventos concretos del mundo. Como he escrito en otro lugar, también es posible combinar el demoler y el sepultar en una misma filosofía. Esto ocurre frecuentemente en el materialismo científico, que demuele cuando encuentra componentes más diminutos de los cuales están hechos nuestros objetos cotidianos, pero sepulta cuando piensa que estas piezas diminutas no son nada por encima de sus propiedades matematizables.

En síntesis, una gran parte de la filosofía actual se dedica a mirar con desdén los objetos individuales, que denuncia como las ingenuas

[4] Véase también Graham Harman, "I Am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 28, núm. 5, 2010, pp. 772-790.

[5] Aquí Harman utiliza un juego de palabras con los términos *undermine* y *overmine* que no es traducible al español y hemos decidido, siguiendo la traducción de Laureano Ralón, sustituir con los términos demoler y sepultar (N del T.).

fantasías del sentido común –o "psicología popular", como es arrogantemente formulado por una serie de chapuceros cientificistas–. La principal contratradición a demoler o sepultar es, obviamente, la tradición aristotélica. Aquí las entidades individuales son tratadas como la sustancia primaria, de la que tanto las filosofías demoledoras como las sepultadoras se burlan llamándoles "objetos físicos de mediano tamaño". Pero me parece que la tradición aristotélica se encuentra más cercana a la verdad que las otras dos. Ciertamente, existen numerosas características de la noción tradicional de sustancia que no querríamos aceptar. Consideremos la filosofía de Leibniz, por ejemplo. Mientras que Leibniz distingue entre sustancia y agregado, no tenemos que concordar con él en que un hongo es una sustancia pero un ejército no lo es. Mientras que Leibniz sostiene que toda sustancia es eterna, podemos seguir la valiente decisión de Aristóteles de reconocer sustancias destructibles tales como plantas, insectos y humanos, que fue él el primero en la antigua Grecia en hacerlo. Tampoco es necesario estar de acuerdo con Leibniz en que las sustancias no tienen ventanas y no se afectan una a la otra directamente (aunque de hecho yo estoy de acuerdo con Leibniz al menos en este punto, aunque no así con el resto).

De cualquier manera, podemos ver que Aristóteles, los escolásticos y Leibniz, con sus sustancias primarias y formas sustanciales, constituyen una temprana escuela orientada a objetos rodeada en ambos flancos por legiones de demoledores y sepultadores que rechazan las entidades individuales como la materia básica del mundo. Pero yo mismo llegué a tal tradición indirectamente, a través de una menos obvia pero más contemporánea tradición de pensamiento orientado a objetos: la fenomenología. Aquí me refiero tanto a Husserl como a Heidegger; cada uno de ellos ha realizado una innovación diferente en la filosofía del objeto. Deberíamos hablar brevemente acerca de estas dos diferentes pero profundamente relacionadas corrientes.

Como a Brentano antes que él, a Husserl le preocupa la esfera de la intencionalidad, u "objetividad inmanente". Suspendiendo todas las teorías acerca de un mundo exterior extrafenoménico, Husserl analiza los fenómenos como aparecen ante nosotros, con atención a los más sutiles contornos de nuestras relaciones con fenómenos tales como mirlos o buzones. No puede haber duda de que Husserl es en el fondo un idealista –incluso en las *Investigaciones lógicas*– para quien no tiene sentido decir que podría haber realidad no observable en principio por la conciencia. Sin embargo, Husserl se siente frecuentemente como un realista. La atmósfera de sus escritos es una en que las cosas individuales parecen opacas y resistentes, no enteramente agotadas por sus apariciones en la mente. Por contraste, uno raramente o nunca tiene esta sensación al leer a alguien como Hegel, al menos no en lo que respecta a entidades individuales. A pesar de la precisión erudita de su pensamiento, Husserl frecuentemente parece perplejo ante las muchas facetas de las cosas individuales concretas, antes que meramente demolerlas o sepultarlas y reducirlas a sus apariciones ante la conciencia. Esta paradoja debe ser considerada brevemente.

Como Brentano, Husserl se concentra en la intencionalidad, lo que significa: en objetos que yacen ante la mente. Toda percepción, juicio, amor y odio es percepción, juicio, amor u odio de algún objeto. Este objeto nunca es una cosa-en-sí oculta más allá de todo acceso, sino puramente inmanente: intencionalidad significa objetividad inmanente. Pero en uno de los más importantes pasajes de las *Investigaciones lógicas*, Husserl toma distancia de Brentano cuando determina con exactitud a qué se refiere. Mientras que Brentano ve la intencionalidad como una cuestión de "contenidos experimentados", para Husserl la intencionalidad consiste en "actos constitutivos de objetos". La diferencia podría sonar seca y técnica, pero yo la llamaría la más importante contribución de Husserl a la filosofía. El decir que nuestro encuentro con una manzana consiste en "contenidos experimentados", es decir, que experimentamos cientos o miles de cualidades en un plano democrático, todas ellas prensadas juntas en una sola cosa llamada manzana. La forma exacta de la manzana, su temperatura en la mano, sus grados de dureza, el perfil exacto que muestra en este mismo instante, su precisa y momentánea dulzura –todas éstas son cualidades aparejadas de la manzana como un contenido experimentado–. Husserl ve esta situación de manera diferente. Para Husserl, la experiencia de una manzana es un acto constitutivo de objeto muy distinto de la lista de cualidades que ahora parece poseer. Podemos lanzar la manzana en el aire, verla desde numerosos ángulos, observarla en varios grados de luz solar, describirla bajo estados de ánimo de euforia o devastadora depresión, pero para nosotros permanece la misma manzana en todos estos casos. Para usar un famoso término técnico de Husserl, existen incontables "perfiles" [*Abschattungen*] de la manzana. La manzana en

sí misma no se obtiene sumando todas las diferentes superficies y perfiles que puede exhibir; en todo caso, la manzana se encuentra ahí desde el principio como una unidad perdurable que exhibe muchas facetas diferentes en diferentes momentos.

Contra todas las teorías empiristas, Husserl establece una ruptura permanente entre los objetos intencionales y las varias cualidades intencionales que ellos podrían tener en un momento cualquiera. En el campo de la experiencia consciente, los objetos no son "manojos de cualidades", sino unidades que yacen más profundamente que cualquier exhibición de cualidades superficiales. En síntesis, existe una tensión permanente en la esfera de experiencia intencional entre los objetos y sus cualidades. Me parece que es por esto que Husserl es percibido como un realista: para él, los objetos intencionales no son sólo manojos de cualidades que yacen ante la mente, sino puntos de fractura donde un objeto tritura sus propias cualidades, manifestando diferentes cualidades en diferentes momentos incluso mientras permanece distinto a ellos. Hasta donde sé, esto es también algo completamente nuevo en la historia de la filosofía. Es verdad que Husserl desconecta al mundo real, colapsando todo dentro de una esfera fenomenológica inmanente. Pero precisamente al hacerlo logra descubrir un drama previamente desconocido dentro de la esfera intencional, que se fragmenta en objetos con rostros constantemente cambiantes. En vez de llamarlos objetos intencionales, yo prefiero llamarlos objetos "sensuales" por al menos dos razones. Por un lado, la frase "objetos intencionales" es seca y técnica, desagradable de repetir tan frecuentemente como tiene que hacerse cuando discutimos estos asuntos. Pero más importante, la palabra "intencional" es usada ambiguamente; muchos filósofos la usan para referirse al objeto que yace afuera de la esfera mental, un objeto distante al cual los pensamientos "apuntan". Pero eso no es lo que Brentano y Husserl quieren decir cuando hablan de intencionalidad, y por lo tanto la frase "objeto intencional" suele prestarse a confusión. Por esta razón, podemos hablar en cambio de una tensión permanente entre objetos sensuales y cualidades sensuales, o entre una manzana que permanece la misma manzana de un momento al siguiente y el salvajemente fluctuante caleidoscopio de sus características superficiales.

Aquí podemos ver cómo el conflicto entre objeto y cualidad se desenvuelve en la arena puramente sensual descrita por la fenomenología. Y esto nos lleva a Heidegger. Si Husserl convierte a la filosofía en una descripción de cómo aparecen las cosas a la conciencia, sabemos que para Heidegger nuestro modo primario de lidiar con las cosas no es a través de su aparición ante la conciencia. El lugar donde Heidegger rompe con Husserl es en su famoso análisis de los útiles publicado en *El ser y el tiempo*, pero primero presentado a sus alumnos de Friburgo ocho años antes, en 1919. Un breve resumen será suficiente para nuestros propósitos. Lo que es clave para Heidegger es que en tanto que algo se encuentra presente a la conciencia, está solamente presente-a-la-mano [*Vorhanden*]. Pero lo que está presente ante nuestra mente de esta forma es solamente una pequeña porción de las entidades con las que estamos involucrados. El aire que respiramos, el piso en el que nos paramos, el corazón, los riñones y los pulmones que funcionan dentro de nosotros, todos tienden a estar presentes en tanto que están haciendo su trabajo. Como cualquier lector de Heidegger sabe, son usualmente los útiles averiados los que vienen a la atención consciente. Los útiles en su función continua están a la mano antes que estar ahí, *zuhanden* antes que *vorhanden*.

Aún queda por establecer algunos puntos adicionales. En primer lugar, el análisis de los útiles no se encuentra limitado al tipo específico de entes llamados "herramientas" en sentido estrecho, que incluiría martillos, taladros, automóviles, pistolas y computadoras, mientras que excluiría familia, amigos, mascotas y a Dios. En vez de esto, toda entidad posee ambos aspectos: está a la mano y está ahí. Esto no es así porque "usemos" a nuestra familia y amigos de la misma manera que empleamos martillos y taladros, sino porque nuestros amigos no menos que nuestras herramientas son más profundos que cualquier posible acceso que pudiésemos tener a ellos. El martillo en sí mismo no es igual que nuestra percepción de él en un momento cualquiera; debido a esto es cierto para las personas y también para el críptico Dios oculto que se comunica sólo por signos.

En segundo lugar, debemos evitar la frecuente lectura del análisis del útil entendido como equivalente a una distinción entre teoría y praxis, como si Heidegger nos estuviera diciendo meramente que toda percepción de martillos y todas las teorías sobre martillos estuvieran basadas en los usos preteóricos de ellos. El problema con esta interpretación es claramente evidente: pues si los útiles son siempre más profundos que nuestras percepciones o teorías de ellos, son

también más profundos que nuestro uso de ellos. El sentarse en un silla no es una relación más cercana que la de pensar en ella; en ambos casos, la silla misma retiene un excedente inacabado que es más profundo que nuestra relación con ella. No es una diferencia entre teoría y práctica, sino una diferencia entre las cosas mismas y nuestras relaciones con ellas. Pero hay un paso más en el argumento, uno que Heidegger nunca consideró. La falla tanto teórica como práctica de acabar con las cosas del mundo no es una trágica característica mental propia de los humanos y algunos animales inteligentes. Más bien, es una limitación de la relacionalidad en general. Los objetos se alejan unos de otros mutuamente en el caso de la causalidad inanimada no menos que en el uso humano de los útiles. La lluvia que cae sobre un techo de hojalata no hace el contacto más íntimo con la realidad de la hojalata que el que los monos en el techo o el residente empobrecido de la choza de techo de hojalata pueden llegar a tener. Baste con añadir que el sustraerse los objetos entre sí en relaciones causales convierte a la causalidad en un serio problema filosófico. Porque si los objetos no pueden tocarse directamente, entonces cómo pueden siquiera llegar a influirse entre ellos, tiene que haber un tercer término, algún medio a través del cual interactúen. La causalidad debe ser indirecta o vicaria antes que directa e inmediata.

El último punto que resta establecer es que el retiro en Heidegger, el mundo subfenoménico de los seres-herramientas, tiene que estar compuesto por cosas individuales. Esto aparentemente sería contrario al espíritu de *filosofía*, donde todos los útiles parecen estar fundidos dentro de un solo sistema: "no existe tal cosa como 'un' conjunto",[6] en palabras de Heidegger. Esto parece confirmarse en sus escritos posteriores sobre "la cosa", donde la porción oculta de entidades individuales es llamada "tierra", y la tierra es generalmente tratada como un conglomerado monolítico antes que como un conjunto de individuos completamente articulados.[7] Parecería que el mundo subterráneo del ser fuese un estruendoso pedazo unificado, hecho añicos solamente gracias a la conciencia humana, una conclu-

[6] Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. J. Macquarrie y E. Robinson, Nueva York, Harper & Row, 1962, p. 97.

[7] Véase Martin Heidegger, "Einblick in das was ist", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994.

sión a la que llegó Emmanuel Lévinas durante su ardiente fase heideggeriana en la década de 1940.[8] Pero esto es imposible. Los martillos se descomponen en modos diferentes que los taladros, que a su vez se descomponen en modos diferentes que los corazones, riñones y pulmones. La sorpresa y conmoción generadas por un instrumental que falla no son aleatorias. El mundo no es una masa única dividida en piezas por la conciencia, sino que consiste en piezas individuales desde un inicio.

En resumen, podemos decir definitivamente que para Heidegger existe un mundo subfenómico real, lo que no es así para Husserl. Si tratamos de llevar a Heidegger un poco más allá de lo que quiso decir, también podemos concluir que este mundo real se encuentra hecho de objetos individuales que son sustraídos de todo acceso teórico, práctico e incluso causal. Y, más aún, cada uno de estos objetos reales debe poseer cualidades verdaderas específicas. Pues, como observó Leibniz,[9] incluso las simples y unificadas mónadas deben poseer cualidades diversas: de otra manera serían intercambiables, lo que haría que los martillos pudiesen fungir como taladros, riñones, delfines o monos al capricho del observador. Y esto es ridículo.

En Husserl, encontramos que el campo sensual se divide tanto en objetos como en cualidades. Sobrepasando levemente el análisis de los útiles de Heidegger, encontramos una distinción análoga entre objetos reales y sus cualidades reales. Tenemos, por lo tanto, un mundo dividido en cuatro términos: objetos reales, cualidades reales, objetos sensuales y cualidades sensuales. Frecuentemente he afirmado que es a esto a lo que Heidegger se dirigía con su misteriosa teoría de *das Geviert* ("la cuaternidad") y no ahondaré aquí en ello. Lo que importa es que ahora tenemos un modelo a nuestra disposición con el cual tratar una serie de interrogantes y posibles huecos en nuestro entendimiento, muy parecido a cualquier modelo científico. Establezcamos algunas conclusiones adicionales de esta idea antes de abordar algunas de las preguntas más problemáticas que genera.

[8] Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trad. A. Lingis, La Haga, Martinus Nijhoff, 1988.

[9] G.W. Leibniz, "Monadology" en *Philosophical Essays*, trad. R. Ariew & D. Garber, Indianapolis, Hackett, 1989.

2. LA CAUSALIDAD CUÁDRUPLE E INDIRECTA

De entrada el modelo parece consistir de cuatro términos unidos por sólo dos tensiones. Dentro de los límites de la experiencia existe una lucha entre los objetos sensuales y sus siempre cambiantes cualidades sensuales, precisamente como lo ha descrito Husserl. Incluso si me siento fijo ante un tazón de peras y manzanas, el perfil de estos objetos varía dependiendo del ángulo y la distancia desde donde me siento y varían en color dependiendo del incremento o decremento de la sombra de la tarde en la habitación, o de la luz de lámpara o de vela con las que son observadas después del anochecer; su sabor imaginado cambia conforme mi humor y apetito cambian. Y esto es todavía más cierto si yo activamente me paro y me muevo a través del cuarto para verlas desde ventajosos puntos de vista diametralmente diferentes. Pero dentro de ciertos límites, estas características mutables y los contornos y las posibilidades de los objetos no los vuelven nunca objetos diferentes. Si consideramos que ellos son meramente caricaturas, versiones exageradas de peras y manzanas verdaderas, entonces podemos aludir a un oscuro y subterráneo submundo de seres que ninguna percepción y ninguna relación pueden jamás llegar a tocar. Este submundo también está hecho de objetos, pero de objetos que exceden cualquier intento de aprehenderlos. Puesto que deducimos que ellos deben ser individuos antes que una única e inarticulada o semiarticulada masa (pues, de otra manera, los martillos y las peras no podrían sorprendernos en la forma específica en que le es propia a un martillo y en la que le es propia a una pera), estos objetos reales deben poseer cualidades a su vez. Pero por la misma razón, no puede haber una desconexión total entre estos dos campos. Lo real debe ser capaz de afectar lo sensual, de elevarse al campo visual cuando se descomponen los útiles o bien por otros medios. Debe haber varias hibridaciones entre estos dos reinos —alguna relación entre los objetos reales y las cualidades sensuales y también entre objetos sensuales y cualidades reales.

Hablando de Husserl nos hemos referido hasta el momento solamente a una lucha llevada a cabo únicamente dentro del campo sensual. Un objeto sensual posee incontables perfiles, incontables cualidades sensuales, dependiendo de la forma en que es observado. Pero Husserl ya sabía que había más que esto. Una pera, una manzana o un martillo no sólo se bañan en un flujo cambiante de cualidades que los retratan de acuerdo con diferentes perfiles, también existen cualidades verdaderamente importantes que estos objetos deben poseer para poder permanecer siendo lo que son para nosotros. A través del método de la variación eidética nos deshacemos del ruido y el brillo de los perfiles accidentales de una cosa y nos movemos hacia un sentido de lo que realmente necesita ser la cosa para poder ser lo que es en el campo sensual. Cierto, Husserl cree que podemos determinar lo que son estas propiedades importantes a través de un tipo de intuición intelectual o esencial, pero no tenemos por qué seguirlo en este punto necesariamente. En vez de eso, nos basta con estar de acuerdo en que existe una distinción entre la salvaje mascarada de la apariencia superficial de una cosa y las más profundas y duraderas cualidades de una manzana que ella debe retener para que la reconozcamos como esta misma manzana. De esta forma nos damos cuenta de que los objetos sensuales se cruzan con el submundo a través de la posesión de cualidades reales que tienen en común. Éstas son reales porque se retiran del acceso directo no menos que como lo hacen martillos eficientes o los pulmones y riñones inadvertidos. En síntesis, los objetos intencionales de Husserl, que podemos renombrar "objetos sensuales" por las razones antes mencionadas, son una notable encrucijada donde ambas cualidades, reales y sensuales, pertenecen al mismo objeto sensual, como si el mismo planeta tuviese lunas tanto visibles como ocultas. Tenemos ahora la tercera tensión en nuestro modelo; los reinos de lo real y lo sensual están ahora vinculados por un extraño tipo de puente que atraviesa la sombra y la oscuridad: una fenomenología rigurosamente científica que generará una suerte de extraña infraestructura comunicacional entre lo real y lo irreal que podría encontrarse en un cuento de hadas.

Deberíamos preguntarnos también sobre otro entrecruzamiento inusual, aquel entre objetos reales y cualidades sensuales. Y aquí tenemos suerte, puesto que el análisis de los útiles de Heidegger ya señala el camino. Cuando un martillo se quiebra en nuestra mano o el piso colapsa bajo nuestros pies experimentamos una especie de conmoción. Estos seres útiles ya no funcionan invisiblemente o simplemente se retiran inadvertidos a la sombra. En vez de eso, de pronto varias características del martillo irrumpen explícitamente a la vista. Pero contrario a algunas lecturas de Heidegger, el objeto-martillo en sí mismo nunca lo hace. El verdadero martillo permane-

ce tan distante como siempre lo ha hecho, incluso cuando se ha "roto". Sin embargo, somos capaces de todas maneras de recibir un extraño sentido indirecto de él: nuestras mentes no lo encuentran directamente, pero aluden a él, o ven al martillo sin verlo. Las cualidades sensuales del martillo ya no revolotean simplemente alrededor del martillo fenoménico en la mente, sino que parecen esclavizadas a un objeto oscuro y oculto que evade siempre nuestra aprehensión a pesar de su aparentemente obstruido mal funcionamiento. Y aquí tenemos la cuarta tensión del modelo, la que hay entre objetos reales y cualidades sensuales.

No hay necesidad aquí de una discusión detallada de la cuaternidad de Heidegger, que es análogo pero no idéntico a la estructura cuádruple que hemos presentado. Aunque ya he argumentado con anterioridad en otra parte que su tierra, cielo, dioses y mortales posee alguna analogía con la cuaternidad de objetos reales, cualidades reales, objetos sensuales y cualidades sensuales —y he argumentado también que Heidegger seguía el rastro de este modelo ya desde 1919—, lo que es verdaderamente interesante son las cuatro tensiones apenas descritas, los cuatro polos, que él percibe pero nunca nombra. Él habla de interrelaciones entre los cuatro solamente en términos poéticos: espejos, danzas, bodas y canciones. Pero nosotros estamos ahora en una posición que nos permite darles nombres más familiares.

Pocos temas son de mayor interés filosófico como el tiempo y el espacio. Niños que sueñan despiertos se encuentran con paradojas en este tema, tanto como lo hacen ganadores del premio Nobel y criminales dementes. Pero existe una suposición en común que comparten todos estos grupos y es que el tiempo y el espacio son reyes incomparables, o dimensiones especiales del cosmos carentes de rivales. Kant los recluye en la *Estética trascendental*, en una posición diferente de las categorías del entendimiento. Pero el modelo polarizado de los objetos y las cualidades nos permite integrar al tiempo y al espacio en una teoría más amplia en la que ellos son solamente dos dimensiones más del mundo entre varias otras.

De acuerdo con el modelo orientado al objeto sólo existe el presente: los objetos con sus cualidades, con los conflictos del momento particular en el que se les está mirando. En ese sentido, el tiempo parece ser ilusorio, pero no por la razón usual de que el tiempo es unicamente una cuarta dimensión espacial siempre ya presente desde el inicio. En vez de esto, el tiempo no existe simplemente porque

el presente es lo único que existe. Sin embargo, el tiempo como una experiencia vivida no puede negarse. No encontramos una estructura estática de la realidad, pero parecemos sentir el pasaje del tiempo. No es puro caos cambiando salvajemente de un segundo a otro, puesto que hay cambio dentro de la permanencia aparente. Los objetos sensuales perduran a pesar de oscilaciones turbulentas en sus perfiles superficiales, y es esto precisamente lo que significa el pasaje del tiempo. El tiempo puede ser definido como la tensión existente entre los objetos sensuales y sus cualidades sensuales.

En cuanto al espacio, una cosa que sabemos es que el espacio no puede ser localizado enteramente dentro del campo sensual. John Locke señaló que nuestra experiencia del espacio es de alguna forma una ilusión. Todo en la experiencia misma es plano y equidistante, como se muestra en el hecho de que los bebés tratan de alcanzar con la misma confianza juguetes cercanos, puertas lejanas y la luna. El espacio no es directamente accesible a nuestros sentidos, sino que es inferido, y esta habilidad debe ser adquirida durante un punto específico del desarrollo del niño. Pese a lo que clama Leibniz, el espacio no es el campo de la relación, sino el campo tanto de la relación como de la no-relación. No habría espacio si todo estuviese adherido directamente contra nosotros. Espacio significa que hay algo a una distancia de nosotros o amontonado y escondido de nosotros, pero esto es precisamente lo que Heidegger nos da en el análisis del útil. El martillo parece ser una creatura completamente domesticada en nuestra experiencia, hasta que se quiebra, y es entonces cuando reconocemos que existe un martillo-cosa a una distancia de nosotros, creatura que no está completamente en nuestra experiencia. El espacio puede ser definido como la tensión entre objetos reales y cualidades sensuales.

Tal vez ya sea evidente qué pretendemos. Todavía quedan dos tensiones por abordar y aunque ellas no suelen ser con la misma frecuencia el centro de la especulación romántica como lo son el tiempo y el espacio, tienen la misma posición que estas últimas dentro del modelo y por lo tanto merecen ser mencionadas con el mismo énfasis. En Husserl encontramos una tercera tensión existente entre un objeto sensual y sus cualidades reales. Mejor aún, él ya lo nombró para nosotros: *eidos*. *Eidos* es la tensión entre un objeto sensual en la experiencia y las características esenciales ocultas que solamente podemos intuir en vez de confrontar de manera directa.

Y finalmente, no deberíamos olvidar la cuarta tensión, la única que no tiene nada que ver con la experiencia sensual en ningún sentido: la tensión entre objetos reales y cualidades reales, que podemos simplemente deducir pero nunca experimentar. Para esta unidad y dualidad en el corazón de las cosas reales, el nombre tradicional es esencia, y no hay problema en usarlo aquí. La esencia es la tensión entre una cosa real y sus cualidades reales. Una vez que se han definido así los términos, el mundo puede ser visto como el drama compuesto de tiempo, espacio, esencia y *eidos*, de manera tal que el modelo del mundo orientado a objetos se ve enriquecido; y de hecho, existen más que estos cuatro términos. Debemos también considerar las relaciones entre objetos reales y sensuales y entre cualidades reales y sensuales, tanto como las relaciones entre cada uno de los cuatro polos y otros de su mismo tipo. Esto nos deja con diez términos antes que con cuatro, pero no tiene caso desarrollar los otros seis aquí. Para los interesados, estos se encuentran clasificados en mi libro *El objeto cuádruple*.[10] Por ahora podemos dejar abierta la cuestión de si la coincidencia de este número diez con las diez categorías de Aristóteles es significativa o no.

Antes de abordar la conclusión, podemos añadir tres ideas interrelacionadas a la mixtura. Quedó claro desde un inicio que los objetos reales se sustraen unos de otros, no pueden afectarse mutuamente de forma directa. Entre objetos reales sólo la causación indirecta o vicaria es posible. Debe haber un intermediario entre dos objetos reales cualesquiera, y entonces son evidentes dos puntos. Primero, este intermediario no puede ser en sí mismo un objeto real, pues si no, habría simplemente un proceso eterno en el cual el intermediario requeriría más intermediarios entre sí mismo y otros objetos, con el resultado de que nada lograría nunca tocar a ninguna otra cosa. De hecho, ésta es la crítica que hice en *Prince of Networks* del modelo de causación indirecta ofrecido por Latour en *La esperanza de Pandora*, en el que los actores pueden sólo tocar a través de otro actor que funge como intermediario, pero como casi todos los actores son del mismo tipo para Latour, ninguno de ellos es verdaderamente capaz de vincularse con ninguna otra cosa. Segundo, el intermediario debe ser capaz de hacer contacto directo con ambos términos.

[10] Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester, UK, Zero Books, 2011.

Ahora bien, solamente hay un lugar en donde eso puede ocurrir: en el interior de un objeto. Esta idea también proviene de Husserl, aunque él nunca saca de ella las conclusiones radicales necesarias. Específicamente Husserl señala la paradoja de que la intencionalidad es a la vez una y dos. Por un lado, en la intencionalidad estoy yo mismo y está el pino, no estamos fusionados juntos en una sola masa, puesto que el mismo hecho de que lo estoy percibiendo lo demuestra. Pero, por el otro lado, la relación intencional entre el pino y yo debe ciertamente constituir una unidad, puesto que estamos unidos juntos en la percepción antes que estar dolorosa y eternamente separados. Dado que las percepciones ocurren generalmente en la mente, la conclusión sencilla a la que podríamos llegar sería que el pino sensual y yo nos encontramos en la mente. Esto lo llega a implicar Husserl y se manifiesta claramente en el sistema (por otro lado muy distinto y completamente sobrevalorado) del neurofilósofo Thomas Metzinger. El problema con esta noción es que yo mismo no puedo a la vez ser el total de la relación y sólo la mitad de ésta. El objeto sensual y yo no podemos encontrarnos dentro de mí. En vez de eso, nuestro encuentro ocurre en el interior de la relación entre yo y el árbol real (que debe ser indirecta, pero no hay necesidad de complicar más las cosas). Cuando el árbol y yo formamos de alguna manera un vínculo, nos volvemos un nuevo objeto; cada relación forma un nuevo objeto real. Habrá resistencia a esta idea por la sencilla razón de que normalmente pensamos en "objetos" como una cosa física y sólida que se mantiene cohesionada firmemente, mientras que algo como la relación entre el árbol y yo parece demasiado ligera y efímera. Pero recordemos, la definición de un objeto real es simplemente una cosa unificada con cualidades específicas que se aleja de cualquier intento de aprehenderla. La relación entre el árbol y yo cumple este criterio adecuadamente: la relación intencional debe ser una, o no podría ocurrir; debe tener cualidades específicas, o sería intercambiable con cualquier otra relación; y se aleja de cualquier intento de aprehenderla, puesto que nunca puedo aprehender exhaustivamente mi relación con el árbol y *a fortiori* él tampoco puede hacerlo. Entonces, lo que tenemos es el contacto entre el árbol sensual y yo en el interior de la relación entre el árbol real y yo. Lo mismo podría ser verdad en sentido opuesto, suponiendo que el árbol puede percibirme de alguna manera, pero esto sería una relación paralela diferente en la que el árbol real se encontraría con una caricatura sensual de mí. Lo que podría

sonar como una diversión pansiquista en tanto que uno de los involucrados sea un árbol. Pero considérese una relación entre dos personas, y esta conciencia se vuelve de pronto mucho más amenazadora. Una relación entre amigos o amantes se divide en dos relaciones simultáneas pero asimétricas en las que cada persona lidia con la otra como si lo hiciera con un fantasma. En cualquier caso, deberíamos añadir que este contacto entre un objeto real y uno sensual, en el interior de un tercer objeto, es precisamente el tipo de contacto directo que estamos buscando. Pues, contrario a algunas lecturas de Husserl, los objetos intencionales nunca se "esconden". Si yo veo una manzana desde un ángulo específico, la manzana no se ha "escondido" detrás de ese perfil actual de manera tal que tendríamos que correr histéricamente a través de todos los ángulos posibles, distancias y condiciones de iluminación para poder sumar todos los posibles perfiles de la manzana. Más bien, la manzana se encuentra ahí desde un inicio, por el mero hecho de que la reconozco, y está simplemente cubierta por cualidades elusivas que son como joyería barata o incrustaciones en salmuera.

Finalmente, debemos rechazar la idea de que todos los objetos deben hallarse en relación con otros objetos en cualquier momento. Pese a que todos los objetos están hechos de relaciones entre objetos componentes, no es necesariamente el caso de que todos los objetos entren en componentes más grandes a su vez. Mientras que podría ser el caso de que exista una regresión infinita de entidades descendiendo hacia las profundidades del mundo, no es el caso de que haya también un progreso infinito en ascenso. Podría haber incontables entidades reales que existen (puesto que sus componentes ya las han formado) que aún no han logrado tener un efecto en ninguna cosa del mundo. Estos podrían llamarse objetos durmientes u objetos latentes. Existen, pero actualmente no afectan a nada. Quizás hay millones de entidades que permanecen en este estado para siempre, atravesando el mundo con el destino puramente desafortunado de nunca afectar o ser afectados por ninguna otra cosa.

3. ALGUNAS PARADOJAS

Pero en este momento preferiría considerar el caso opuesto, que existen cosas que sí tienen un efecto en otras cosas sin ser ellas reales. Hay un término relevante que ha revelado su significado con el tiempo: "ontología plana". Cuando la frase "ontología plana" fue usada por Roy Bhaskar a principios de la década de 1970 en su libro sobre las teorías realistas de la ciencia fue un término polémico. Concretamente, lo usó para referirse a las teorías que allanan al mundo en su accesibilidad a observadores humanos; era una frase desdeñosa dirigida al positivismo, no una halagadora descripción del realismo. El significado de la frase fue revertido en 2006 por el admirador de Bhaskar, Manuel de Landa. Para de Landa, "ontología plana" simplemente significa que todas las entidades deben recibir el mismo trato. Esto es, es un término antirreduccionista, puesto que ejércitos, ciudades y rebaños de ganado podían ser tan reales como las vigas de metal y átomos de potasio. "Plano" ha revertido entonces su significado: antes que referirse a un mundo sin niveles en el que todo habita el campo de la conciencia humana, significa más bien un mundo en el que todos los niveles se encuentran en el mismo campo de juego.

No puede haber mejor ejemplo de una perfecta ontología plana que la filosofía temprana de Bruno Latour. En ese punto de su carrera, Latour considera igualmente a todas las cosas humanas e inhumanas, todos los trozos de materia física, personas y personajes de caricaturas, como actores (actuantes). Lo que vuelve a todas las cosas actores, pese a las vastas diferencias entre ellos, es que tienen un efecto en otras cosas. Como señala Latour ya desde 1999 en *La esperanza de Pandora*, ser real significa "modificar, transformar, perturbar o crear" otra cosa. La realidad es definida no por lo que es, sino por lo que hace. No todo es igualmente fuerte, puesto que el gobierno chino afecta más cosas que lo que lo hace una figura de palitos dibujada en la libreta de un colegial chino, pero todo es igualmente real, puesto que incluso la figura de palitos posee una ligera resonancia emocional en la mente del niño y por lo tanto no es un hueco vacío de no-ser, mientras que el poderoso efecto del gobierno chino en sus ciudadanos es diferente sólo en grado de la figura de palitos, incluso si esa diferencia de grado es enorme. La realidad para el Latour temprano significa tener un efecto en otras cosas. Y así como para Aristóteles todos los humanos son igualmente humanos y todos los árboles son igualmente árboles, para el Latour temprano todos los actores son igualmente actores.

Pero precisamente acabo de afirmar que existen objetos llamados objetos latentes que no afectan nada, ni ahora ni tal vez nunca, de-

pendiendo de cómo se desenvuelvan las cosas. La pregunta que quiero abordar brevemente al concluir este ensayo es si lo inverso pudiera ser verdad: ¿Existen cosas que tienen un efecto pese a no ser reales? Y aquí es donde me encuentro en desacuerdo con otro amigo filósofo, Levi Bryant del blog "Larval Subjects".[11] Para Bryant, todo lo que tenga un efecto de cualquier tipo es real, y dado que la figura China de palitos, Popeye y los monstruos de H.P. Lovecraft tienen todos un grado mayor o menor de efectos en el humor de alguien o las ventas de algún cine o librería, todas son entonces reales. Esta aparente realidad de todas las cosas ficcionales ha llevado a algunos a acusar a Bryant de defender un universo absurdamente inflacionario, en el que todas las cosas actuales y posibles son reales.

Para Bryant y el Latour temprano, entonces, realidad y eficacia se vuelven términos intercambiables. Y dado que muchas cosas diferentes pueden tener un efecto, esto parece inflar el alcance de la realidad a un grado absurdo. Lo que quiero sugerir es que precisamente como no todas las cosas reales tienen un efecto (al menos no en todo momento), no todas las cosas efectivas son reales. A diferencia de Bryant y del Latour temprano, esto me pone automáticamente del lado favorecido de la navaja de Ockham, dado que puedo simplemente multiplicar objetos sensuales tanto como me plazca y dejarles tener tantos efectos como sea posible sin jamás decir que son "reales", que tienen una existencia autónoma fuera de su presencia en la experiencia de alguna otra entidad. Dicho de otra manera, no estoy de acuerdo con una ontología puramente plana. Ciertamente estaría de acuerdo con Bryant y de Landa en que existen entidades reales en todos los niveles de escala; estoy totalmente de acuerdo con su plataforma antirreduccionista. Pero no estoy de acuerdo con las últimas consecuencias de Bryant de afirmar que sólo porque algo en la mente está teniendo un efecto en mí, entonces por eso significa que es real.

En principio esto parecería ponerme en el mismo campo de lo que podríamos llamar el ala epistemológica del realismo especulativo. Para tales personas es ridículo pensar que las entidades como Popeye son reales e igualmente ridículo creer en muchas otras cosas que experimentamos en el sentido común de todos los días. Su

[11] Véase, por ejemplo, el post del popular blog de Braynt, Larval Subjects: <http://larvalsubjects.wordpress.com/2011/03/11/the-ontologi-cal-status-of-fictions/>.

objetivo es destruir lo que llaman "imagen manifiesta" a favor de la verdadera imagen científica de las cosas. Epistemología aquí significa una forma de refutar a los ingenuos cristianos, alquimistas y latourianos, y volver al mundo un lugar seguro para la ciencia. En sus ojos nublados y oscuros, mientras que Bryant quiere decir que todas las imágenes son reales, ellos quieren insistir en que algunas son reales y otras son falsas. Sin embargo, yo no tengo nada que ver con esta posición por la sencilla razón de que yo pienso que todas las imágenes son falsas. Y esto es lo que mantiene en regla a mi posición de acuerdo con los términos de la navaja de Ockham, puesto que es sólo esta posición la que nunca confunde lo sensual con lo real, mientras que el ala epistemológica del realismo especulativo concede realidad a una incontable cantidad de objetos que son en realidad sólo imágenes, incluso si aceptamos llamarles "científicas". Para mí, nada sensual es real jamás, sin importar qué tantos efectos tenga.

Para decirlo de otra forma. Podemos hablar de objetos sensuales como los árboles, sillas, personajes de caricaturas y unicornios alucinados que pueblan la experiencia humana. A veces nos preguntamos cómo podemos conocer cuáles de estos objetos sensuales corresponden a cosas en el mundo real y cuáles no; se exigen "criterios" para separar el trigo de la cáscara, para así poder elogiar nuestras imágenes de *quarks* como si correspondieran a algo verdadero mientras pongamos en ridículo o destruyamos nuestras imágenes populares manifiestas de Popeye y unicornios. Sin embargo, el problema debe ser replanteado. Ninguna de nuestras imágenes "corresponde" a nada real; ninguna de ellas conlleva una semejanza isomórfica con los objetos reales que se retiran a la oscuridad. Todas son ficciones. O para ponerlo en términos latourianos, todas son traducciones. Podemos ver esto al considerar que sin importar qué tan excelentes sean nuestros conceptos científicos de un árbol, el concepto no es un árbol en sí: el concepto de árbol podría crecer cada verano igual como lo hace un árbol, pero ni muda de hojas ni da frutos. Siempre que planteo esta queja se suele objetar que es un "hombre de paja", puesto que nadie verdaderamente cree que un árbol real y su imagen son la misma cosa. En respuesta yo afirmo que obviamente nadie dice esto, porque es demasiado ridículo para mantenerlo por un instante. Sin embargo, esta doctrina ridícula está implicada directamente por la teoría de que la imagen de Popeye no corresponde con nada pero

que la imagen del árbol sí corresponde con algo. Todo lo que podrían llegar a decir es que mientras la imagen del árbol es simplemente una forma o estructura, el árbol real es esa misma forma o estructura estampada en materia física. Pero esto nos daría nada más que una ambigua metafísica tradicional de forma y materia, su banalidad apenas quedaría cubierta por la flagrante agresión del cientifismo chapucero.

La verdad, creo, es que ningún objeto sensual "corresponde" con uno real, justo como ninguna traducción de Shakespeare al francés o alemán "corresponde" con el texto inglés. No todas las traducciones son iguales: hay mejores y peores traducciones de Shakespeare, al igual que hay mejores y peores comidas que resaltan el sabor de ciertos vinos y mejores o peores maneras (en el mejor ejemplo de Latour) de refinar el crudo para volverlo gasolina para el tanque de tu auto, que de ninguna manera implica que la gasolina es una "copia" del crudo. Esto no es relativismo, sino más bien el más intenso realismo. No es relativismo, porque verdaderamente hay mejores y peores traducciones, es el más intenso realismo porque toma a los objetos reales tan seriamente que sostiene que ellos son irremplazables por cualquier modelo conceptual –ningún modelo de un plátano o manzana, por más detallado que sea, puede pararse en el mundo y volverse una manzana o un plátano.

En resumen, me uno a Bryant sinceramente en el rechazo de esta fantasía policial de un proyecto epistemológico de distinguir entre malas imágenes del sentido común y buenas imágenes científicas, que reduciría la grandeza de la filosofía a una serie de incautaciones de alucinógenos de poca monta. Pero habiendo dicho esto, ¿qué hay con la afirmación posterior de Bryant de que todas las cosas ficcionales son reales? Como yo lo veo, el problema necesita ser replanteado. Dado que todos los objetos reales pueden ser convertidos en traducciones, la pregunta sería ésta: ¿cuándo pueden las traducciones afectar retroactivamente lo real? No puede negarse que esto ocurre con regularidad. Nuestra experiencia sensual de un cuarto podría desagradarnos, y esto llevaría a reacomodar los muebles, causando así cambios entre los objetos reales. La dulzura insuficiente de las fresas podría llevar a un trabajo genético que alterase esas mismas fresas. Un personaje ficticio puede provocar suicidios genuinos, como el caso famoso de *Penas del joven Werther* de Goethe. Algunas vagas ideas políticas en la mente de una docena de disidentes egipcios podría volverse una constitución real que afecte a millones de personas por generaciones. Incluso un objeto con una pretensión tan endeble de ser real como lo es Popeye o los unicornios puede tener un efecto retroactivo en lo real al hacer enormes contribuciones a las industrias de juguetes o videojuegos.

Al considerar el *eidos* en la fenomenología de Husserl, surge el extraño hecho de que los objetos sensuales siempre poseen cualidades reales. Simplemente por imaginar un monstruo cualquiera, no hemos automáticamente generado un objeto real, pero hemos generado cualidades reales. ¿Por qué cualidades reales? Porque aunque ningún dragón o unicornio es automáticamente real solamente porque se encuentra en mi mente y afecta mi estado de ánimo, sí tiene automáticamente cualidades reales. Nunca podemos decir con exactitud qué características cruciales de las ficciones en mi mente constituyen el *eidos* de cualquiera de ellas; esas características se retiran de accesos directos y exceden cualquier posible análisis o interpretación de ellas. Y eso es lo que las hace reales, aunque pertenezcan a una cosa irreal –un mero objeto sensual–. La pregunta sería bajo qué condiciones las cualidades reales de una cosa irreal se pueden descomponer y recomponerse en objetos reales, de manera tal que los objetos ficticios en nuestra mente pueden cruzar el puente hacia lo real. Como he dicho, esto pasa todo el tiempo, aunque algunas veces falla. Es simplemente la forma en que lo logra o falla lo que permanece siendo un misterio.

Traducción de Ilbel Ramírez Gómez

BIBLIOGRAFÍA

Bryant, Paul Levi, "The Ontological Status of Fictions", Larval Subjects, 11 de marzo de 2011. Online.

Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Winchester, UK, Zero Books, 2011.

___, Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. Print.

___, "I Am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed", *Environment and Planning D: Society and Space* 28.5 (2010), pp. 772-790.

___,"Meillassoux's Virtual Future", *Continent*, 1.2. (2011), pp. 78-91.
Heidegger, Martin, *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson, Nueva York, Harper & Row, 1962.
___, "Einblick in das was ist", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994.
Leibniz, G.W., "Monadology", en *Philosophical Essays*, trad. Roger Ariew y Daniel Garber, Indianapolis, Hackett, 1989.
Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, trad. Alphonso Lingis, La Haya, Martinus Nijhoff, 1988.
Meillassoux, Quentin, *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, trad. Ray Brassier, Londres, Continuum, 2008.

DEVENIR INMORTAL. LA CRÍTICA DE QUENTIN MEILLASSOUX A LA FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA DE GILLES DELEUZE

MARIO TEODORO RAMÍREZ

> Decir que el devenir es racional significa que el devenir puede producir actualmente cualquier cosa que es pensable.
> QUENTIN MEILLASSOUX[1]

Hace unos años nos preguntábamos (incluso Deleuze lo hacía), ¿qué es el estructuralismo?[2] Más antes: ¿qué es el existencialismo? ¿Qué es la fenomenología? Desde hace unos años nos preguntamos: ¿qué es el posestructuralismo? O qué fue, pues parece que la pregunta actual y para los años venideros es más bien: ¿qué es el nuevo realismo? O, más precisamente para el caso de Francia, ¿qué es el realismo especulativo?

En 2006, un joven filósofo francés, nacido en 1967, discípulo de Alain Badiou, publica un libro que desencadenó un giro revolucionario en el pensamiento reciente: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Meillassoux, 2006). Cercano ciertamente al pensamiento de su maestro Badiou, Quentin Meillassoux,[3] sin embargo, ha tratado de pensar las relaciones de su propio pensamiento con el de Gilles Deleuze, al que quizá sea más cercano que al del autor de *El ser y el acontecimiento*. Cabe recordar que Alain Badiou, afiliado al pensamiento marxista de joven, mantuvo una relación acremente polémica con la posición del autor de *Lógica del sentido*. Como él mismo reconoce, posteriormente se percató del gran

[1] Meillassoux, 2011: posición 3477.
[2] Cf. Deleuze, 2005, pp. 223-250.
[3] Quentin Meillassoux nació en 1967, estudió y luego enseñó en la ENS; actualmente es maestro de conferencias en la Universidad de París 1. Se ha dicho de Meillassoux que "*il est l'étoile montante de la philosophie française, en même temps que son secret le mieux gardé*" (Duru, 2012-2013).

valor y alcance de la filosofía deleuziana y pasó de la denostación a la admiración, sin dejar de marcar no obstante sus diferencias, ahora filosóficas y no políticas, con las ideas de este gran pensador que es Deleuze (Cf. Badiou, 1997). El joven Meillassoux tiene en cuenta seguramente este movimiento en las posiciones de Badiou y de alguna manera presenta una propuesta filosófica que se alimenta de ambos maestros (Badiou y Deleuze) pero que se propone ir más allá de ellos, hacia una concepción que permita resolver o superar ciertos atolladeros de sus filosofías y, en general, del pensamiento posmoderno y probablemente de toda la filosofía moderna. He ahí el carácter revolucionario de la propuesta de Quentin Meillassoux.

En lo que sigue nos centraremos en dar cuenta de la manera en que Meillassoux ha afrontado el pensamiento de Deleuze, y observaremos tanto las convergencias o coincidencias fundamentales como las diferencias esenciales que el joven filósofo marca con su antecesor. Habiendo designado a su propia propuesta filosófica como "materialismo especulativo", es natural que para Meillassoux un punto clave de encuentro con Deleuze gire en torno al tema de la "inmanencia". Ambos pensadores tienen un gran aprecio por las grandes filosofías de la inmanencia: los estoicos, Spinoza, Nietzsche y Henri Bergson. Ambos coinciden, pues, en la asunción de una perspectiva "materialista" en filosofía, en el inmanentismo y en la denuncia de todos los modos tradicionales de la "trascendencia", incluso aquellos que se disfrazan de materialistas pero que en realidad vuelven a introducir algún tipo de elemento trascendente, como pueden ser el materialismo mecanicista y sus ineluctables *Leyes de la naturaleza*, con sus loas al *Gran arquitecto del universo*, etcétera; o bien el materialismo reduccionista de ciertos marxismos y su igual confianza en unas supuestas, inmarcesibles, Leyes de la historia y la sociedad. Podríamos seguir la lista incluyendo las formas del reduccionismo naturalista o psicologista de otras posiciones del pensamiento contemporáneo. En todos los casos se trata de introducir algún tipo de "determinismo" que asegure una buena o correcta "imagen del mundo". Como sabemos, Deleuze rechaza todo tipo de concesiones del pensamiento a las fórmulas del buen sentido o del sentido común. Para él, como insiste particularmente en su extraordinario libro *Diferencia y repetición*, [4]

[4] Cf. Deleuze, 1990, véase especialmente el cap. III, "La imagen del pensamiento" (pp. 221-278), donde expone los "presupuestos en filosofía" y sus postulados.

el pensamiento filosófico ha de llevar a cabo una ruptura inicial con lo "dado", en cuanto todo lo dado está comprometido con alguna forma de trascendencia y, por ende, con el poder de dominación. Este talante crítico o hipercrítico está presente también en el pensamiento del joven Meillassoux y da cuenta de su interés por la filosofía deleuziana. Aun así, Meillassoux se plantea –queremos interpretar por nuestra parte– algo así como una "superación interna" de la filosofía deleuziana, es decir, "corregir" o "modificar" ciertos aspectos del pensamiento del maestro para hacer posible efectivamente su cometido esencial, esto es, el compromiso total de la filosofía con la inmanencia. En este sentido, podemos decir que Meillassoux no es deleuziano ni es antideleuziano, o que es las dos cosas a la vez. Meillassoux lleva a Deleuze, desde sí mismo, a un límite que quizá sea contrario a Deleuze, o quizá sea lo más consistente con él. En todo caso, como afirma Jeffrey Bell, Deleuze es un "digno interlocutor" (Bell, 2015: 54) de Meillassoux (como Kant lo fue de Hegel o Hegel de Marx, o Husserl de Merleau-Ponty).

¿Qué puede faltar a una filosofía de la inmanencia como la de Deleuze? ¿Qué habría que agregarle o corregirle? Las propuestas de Meillassoux resultarán ciertamente sorprendentes y bastante polémicas. Veamos.

La filosofía de Deleuze quiso ser y pudo ser ante todo una filosofía de la inmanencia en su sentido más completo y radical. Esto puede observarse desde sus primeros ensayos monográficos dedicados a filósofos como Nietzsche, Bergson y Spinoza. Sobre el último presentó su tesis de doctorado, *Spinoza y el problema de la expresión*, que constituye una magistral interpretación y valoración de la gran figura del racionalismo inmanentista de la modernidad clásica. Explica Deleuze ahí: "La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión)" (Deleuze, 1975: 175). Es decir, Dios se expresa en todas las cosas y todas las cosas expresan a Dios. No hay más trascendencia, el Ser es uno (unívoco), absoluto (expresivo) y eterno (inmanente). De alguna forma Deleuze desarrollará en su propio pensamiento un inmanentismo para los tiempos actuales, dirigido ya no a denunciar solamente la trascendencia divina sino sus sucedáneos y sustitutos "modernos" (la conciencia, la razón, las leyes de la naturaleza o de la historia, el superyó, etc.), abogando en todo momento por una

voluntad de afirmación y creatividad, en lo mejor del pensamiento crítico de la segunda mitad del siglo XX.

Para Deleuze todo lo que existe constituye un enorme plano de inmanencia o plano de consistencia, es decir, un plano donde el caos se actualiza y ordena (el "caosmos") (cf. Deleuze y Guattari, 1993). El "ser" (palabra no muy usada en la ontología pluralista de Deleuze) es un flujo constante de devenir, o mejor, de devenires, de multiplicidades sin fin. Nada hay fijo, ninguna trascendencia obstruye, dirige o significa al devenir, no hay "sustancia", ni "sujeto", ni "telos" o "ley". El devenir es lo absoluto: "un puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco que no se detiene jamás" (Deleuze, 1989: 25), que subvierte toda parada, toda identidad, todo *eidos*. La única esencia de lo que existe es el "acontecimiento", y su expresión en el lenguaje es el "verbo" (Deleuze, 1989: 188-191). No es la acción (el verbo) lo que se dice de un sujeto sino un sujeto lo que se dice de la acción, del acaecer (no "Pedro camina" sino "El caminar Pedro"). No es el devenir el que se dice del Ser sino el Ser el que se dice del devenir. Esta fórmula resume como ninguna otra el talante de la ontología deleuziana en cuanto ontología radicalmente antisustancialista y alegremente dinamista.

El ultradinamismo de la ontología deleuziana tiene su secreto en una concepción "vitalista" universal, que abarca por igual la vida orgánica como la vida inorgánica de las cosas (el CsO, según gustaba decir con Guattari),[5] y que de este modo permite a Deleuze superar a la vez cierto estatismo del spinozismo y cierto organicismo del bergsonismo, manteniendo y avivando plenamente los derechos de la inmanencia. El último escrito de Deleuze ("La inmanencia, una vida": Deleuze, 2007: 347-352) expresa de forma clara el compromiso vitalista de su filosofía. No es "la vida" (concepto abstracto: la sustancia vital que se desparrama por todas partes) ni el "viviente" (un ente determinado, un "animal") sino "una vida", es decir "una vida cualquiera", la de quien sea en un momento cualquiera y en cualquier lugar: vida anónima, impersonal, dispersa, que expresa mejor que ningún otro concepto el sentido de la inmanencia. Experiencia de vida –vida que se disuelve– que es también experiencia de "muerte" y que Deleuze no tuvo ningún reparo en asumir en su propia persona.

[5] Sobre el aparentemente extraño concepto deleuziano-guattariano de "CsO, Cuerpo sin órganos", cf. Deleuze y Guattari, 1973: 18-23; 1988: 155-172.

¿Qué se le puede objetar a esta filosofía que en algún momento fue elogiada por Foucault como el posible signo de toda la filosofía del siglo XX? "Un día el siglo será deleuziano" (Foucault, 1972: 7), dijo el autor de *El orden del discurso*.

Son tres las observaciones críticas fundamentales que Meillassoux va a dirigir a Deleuze: 1] el mantenerse en los límites del modelo "correlacionista" de la filosofía moderna; 2] el no llevar a sus límites la crítica a la "vida" reactiva, 3] el limitar la inmanencia a "este mundo" y el no pensar en la posibilidad de un ultramundo donde la inmanencia sería completa y sin defecto. El tercer punto es el que resultará bastante polémico y hasta escandaloso, pues implicará, como veremos, la extraña idea de un Dios inmanente o un "Dios virtual", para decirlo con una palabra (virtual) que Meillassoux retoma del propio Deleuze. Vayamos por partes.

CONTRA EL CORRELACIONISMO

El "realismo especulativo", tal como lo expone Meillassoux en su libro *Après la finitude*, plantea en primer lugar un regreso a la filosofía de lo "absoluto", a la posibilidad de establecer "verdades absolutas" o "eternas". Se trata de un giro verdaderamente radical respecto a todo lo que habíamos tenido por aceptado en el pensamiento moderno y posmoderno. El filósofo francés se pronuncia contra el escepticismo, agnosticismo y relativismo dominantes en la filosofía desde el kantismo, según el cual nuestra razón tiene límites y está incapacitada para aprehender la cosa en sí o la realidad tal cual, de lo que se sigue indefectiblemente que no tenemos un criterio fuerte de verdad y que, en última instancia, cualquier cosa puede decirse y cualquier posición legitimarse.

Meillassoux se propone revertir esta generalizada suposición. Introduce así el concepto de "correlacionismo" para calificar toda filosofía que considera que el único punto de partida válido de la reflexión filosófica es la correlación sujeto-objeto o pensamiento-ser, esto es, que asume que todo aquello a lo que el sujeto cognoscente puede acceder es de alguna manera un "correlato" de su ser propio o de sus condiciones de existencia como sujeto cognoscente (condiciones subjetivas, psicológicas, socio-culturales o lingüísticas) (Mei-

llassoux, 2006: 18 y ss.) Aunque el correlacionismo es una tesis principalmente intelectualista (predominio de la correlación sujeto pensante-objeto pensado, o lenguaje-referente: vertientes fenomenológicas y analíticas del correlacionismo), ella persiste aún en las formas antirrepresentacionistas del pensamiento del siglo XX como la ontología del "estar-en-el-mundo" de Heidegger o la ontología de la vida de Gilles Deleuze (Meillassoux, 2006: 63). Más allá de sus pretensiones ontológicas (metafísicas incluso), ninguno de estos modelos filosóficos logra escapar al correlacionismo (por ende a cierto "subjetivismo" o "idealismo"). Y no lo logran en cuanto ambos, Heidegger y Deleuze, dan por supuesto de alguna manera el *dictum* kantiano (un verdadero dogma moderno) de los "límites de la razón"; aunque trataron de "pensar" más allá de la razón, ambos concedieron como sea el supuesto de que la razón era incapaz de acceder a la cosa en sí y de establecer verdades absolutas. De esta manera, Deleuze mismo, y a pesar de los vectores de su filosofía, queda preso de los supuestos del escepticismo moderno, aunque en la forma altamente original de una ontología de la unidad (correlación total) del deseo y lo real, de la creación y el plano (el plano de inmanencia significa en verdad la identidad del pensamiento y el ser).

La postura de Meillassoux respecto a qué entender por filosofía absoluta es bastante original, pues no se trata de restablecer el viejo pensamiento metafísico (en verdad no se trata de restablecer ninguna forma de pensamiento dada en la historia: el realismo especulativo es totalmente novedoso), aunque, ciertamente, tampoco se trata meramente de negar que la metafísica sea posible, como hizo Kant. Se trata de revertir la metafísica, cuestionando la idea de un "ser necesario" que le ha dado base y orientación durante toda la historia. Y éste es precisamente el punto de la ontología a la vez realista y especulativa de Meillassoux: se trata de afirmar el carácter absolutamente contingente de todo lo que existe, la contingencia total de la existencia. El error de la metafísica consistía en suponer que sólo podría hablar del "ser" si hablaba de él como "necesario" (éste es el límite de la llamada "prueba ontológica"). La idea de "necesidad" es, pues, algo así como el pecado original de la metafísica. Por el contrario, la única verdad absoluta y eterna que la filosofía puede y debe pronunciar sin temor ni prevención es que no hay nada necesario en el universo, que es una verdad a priori que Dios, el ser necesario, absolutamente necesario, no existe, pues, de hecho, no existe nada necesario en un sentido fuerte, esto es, nada necesariamente necesario. Todo es contingente y el todo mismo es contingente.

Cabe precisar un poco. Meillassoux no sólo afirma que todo es contingente (facticidad) sino que, aún más, todo es necesariamente contingente (principio de factualidad, le llama) (Meillassoux, 2006: 81 y ss.). La primera formulación es una constatación remitida a algún tipo de experiencia, por ende, relativa a una condición antropológica o antropocéntrica –nuestra experiencia del mundo, de la existencia humana, de la historia, etc.–; es, entonces, "relativa" (y funda posibles relativismos). Ahora bien, siempre se puede argumentar desde una postura metafísica que lo que nos parece contingente a nosotros, es a nosotros a quien nos lo parece y que muy seguramente en un ser más allá de nosotros reine la clara y absoluta necesidad, donde la contingencia quede superada. Ésta es la suposición con la que el pensamiento moderno, sobre todo de corte cientificista, ha estructurado su concepción del mundo. Como vemos, con todo su carácter positivista y supuestamente antimetafísico, la modernidad "coincide" básicamente con la metafísica en la presuposición de que existe, más allá de toda relatividad y contingencia, un ser necesario, un orden necesario del mundo. Contra esta presuposición va el realismo especulativo de Meillassoux. La afirmación de la contingencia es para él una verdad absoluta y se puede demostrar formal o racionalmente a través, precisamente, del principio de factualidad, que consiste básicamente en reafirmar reflexiva o especulativamente la facticidad.

> Llamaremos desde ahora con el término factualidad a la esencia especulativa de la facticidad, esto quiere decir que la facticidad de cualquier cosa no puede ser pensada ella misma como un hecho. La factualidad debe ser entendida entonces como la no-facticidad de la facticidad (Meillassoux, 2006: 119).

Así pues, la facticidad no es relativa o provisional sino absoluta: esto es lo que quiere decir el principio de factualidad.

El ser es necesariamente contingente porque existir es existir en el tiempo y por el tiempo todo se vuelve contingente. La idea de un ser necesario es solamente una ficción o un equívoco metafísico, equívoco que en última instancia remite a la presuposición teológica, esto es, a la idea de que debe existir un Dios. Ajustando cuentas con esta

idea, queda clara entonces la contingencia absoluta de todo lo que existe. "Lo absoluto –afirma Meillassoux– es la imposibilidad absoluta de un ente necesario" (Meillassoux, 2006: 94). Por ende, la inexistencia de Dios es una verdad a priori y la inmanencia es absoluta.

EXTRACCIÓN Y SUSTRACCIÓN: INMANENCIA MÁS ALLÁ DE DELEUZE

En su ensayo titulado "Soustraction et contraction", Meillassoux (2007) presenta una discusión con el pensamiento de Gilles Deleuze, aunque lo hace de una manera un tanto particular. Más que discutirlo directamente, lo hace a través de un análisis crítico de la filosofía de la duración de Henri Bergson, aunque cierta y claramente, el joven filósofo apunta a la figura más cercana de su antecesor. Es al final del ensayo, y a través de una nueva interpretación de las ideas de Nietzsche, que Meillassoux plantea de forma explícita sus observaciones críticas sobre Deleuze apuntando una vía para resolverlas.

Meillassoux parte de una cita donde Deleuze hace una valoración del inmanentismo de Spinoza y Bergson (Meillassoux, 2007: 67).[6] En seguida analiza críticamente la ontología bergsoniana en torno a la tesis de que el universo es una totalidad de imágenes en devenir continuo y en interrelación constante. No hay así, para Bergson, ninguna oportunidad para la trascendencia ni para seguir manteniendo las dicotomías kantianas, particularmente la de fenómeno y cosa en sí y la de sujeto y objeto. El universo es uno y el mismo en todas direcciones. La conciencia no es un ser especial sino una "imagen" más, una imagen entre otras, a ras de todo lo existente. Ahora bien, ¿en qué consiste la función de la conciencia, cuál es su peculiaridad? En torno a esta pregunta va a comenzar la discusión de Meillassoux. Aquí propone dos modelos para entender esa función: el modelo de la contracción y el modelo de la sustracción. El primero consiste en la respuesta de Bergson: la conciencia es una imagen que "contrae", es decir, refleja y sintetiza las imágenes que la rodean, marcando así una diferencia en el universo y que, de alguna manera, mantiene viva la dicotomía clásica sujeto-objeto, o alma-cuerpo. Este modelo termina limitando los alcances de la inmanencia, vuelve a introducir un elemento de trascendencia, de separación.

Meillassoux propone otro modelo, al que llama "sustractivo". Éste busca mantenerse fiel a la tesis bergsoniana inicial de la percepción pura, es decir, de que tenemos un acceso directo a la realidad y no un doblamiento subjetivo de la misma. Se trata, pues, de sustraer a la conciencia para mantenernos en el devenir puro. Pero, de esta manera, ¿no remitiríamos a un devenir indiferenciado, plano, finalmente empobrecido? Meillassoux propone entonces un modelo del devenir que pueda salvar esta cuestión. Básicamente su tesis se centra en la introducción del concepto de "interceptores" ("cortes", "barreras"), que movilizan y cualifican el devenir sin tener necesidad de mantener la dicotomía sujeto-objeto ni de introducir en la realidad ninguna jerarquía de entes. Así, el postulado de una filosofía consistente de la inmanencia afirma: "hay el devenir, y el devenir son los flujos y sus intercepciones" (Meillassoux, 2007: 81). El puro flujo, el puro movimiento, no es suficiente para formar un devenir, un dinamismo. Pero no es necesario introducir ninguna instancia trascendente, los cortes en el devenir son los efectos inmateriales del propio devenir, los que, gracias a la memoria, abren una dimensión virtual en el devenir que es el devenir o el flujo de interceptores, constituyendo el tiempo del "Aion", el tiempo eterno de lo "virtual", como del que habla Deleuze en la *Lógica del sentido* (cf. Deleuze, 1989: 170-175).

Lo virtual es el devenir puro, esencialmente libre, que puede crear cualquier posibilidad; es la posibilidad abierta de la innovación, de la creación de novedad en el universo en un sentido extremo. Es en este punto, en el de la novedad imprevisible del devenir, donde Meillassoux marca sus diferencias con Bergson y con Deleuze, ciertamen-

[6] Ésta es la cita de Deleuze: "Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier [...] Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió a Bergson en una ocasión: el inicio de *Matière et memoire* [*Materia y memoria*] traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no deja de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa)". G. Deleuze y F. Guattari, 1993: 51-52. Aunque este libro es escrito por los dos autores, Meillassoux considera que la referida cita es claramente deleuziana.

te expresando a la vez su admiración y sus coincidencias con ambos. Del primero dice que "representa una gran empresa de liberación de la filosofía" (Meillassoux, 2011: posición 3360), y que la intuición de la duración que propone es "el más poderoso pensamiento de la creación que se haya producido nunca" (*idem*). De ahí, es decir, de la profunda coincidencia con ese planteamiento resulta fundamental para Meillassoux marcar sus diferencias, la especificidad de su propia propuesta: su concepción del advenimiento, dice, "es directamente opuesta" a la concepción bergsoniana de novedad. Y explica: "Para Bergson, es porque el presente y el pasado son parte de una continuidad irrompible que la creación es incesante; para mí, dado que la ruptura es absoluta entre presente y pasado, puede haber suplementaciones puras en el curso de la temporalidad, advenimientos que jamás existieron en potencia antes de venir a la existencia" (*idem*). Éste es el punto del diferendo: para Bergson no puede existir novedad absoluta, para Meillassoux, sí. La diferencia con Bergson se extiende a su más grande discípulo o seguidor: Gilles Deleuze.

El devenir absoluto es, según Meillassoux, el hipercaos o súpercaos, es decir, la posibilidad de que las "leyes de la naturaleza" puedan cumplir cualquiera de estas dos opciones: estabilizarse en un modo determinado (tal es nuestra experiencia común de la naturaleza) o bien ponerse en suspenso o modificarse. El principio de la absoluta contingencia implica que las propias leyes de la naturaleza (el principio de causalidad) tienen un carácter relativo o parcial, que no son absolutas (si lo fueran, implicaría que el universo es un Todo, cuando desde Cantor sabemos que la totalidad de todo lo existente no puede existir porque entonces tendría que contenerse a sí misma, es decir, se produciría una paradoja; cf. Meillassoux, 2011b: 224-236). Por ende, un acontecimiento contrario a las leyes de la naturaleza puede producirse, el advenimiento de lo "divino" no es absolutamente imposible, aunque, como precisa el pensador francés, esto no implica que sea necesario, que tenga que darse (pues nada hay necesario en el universo). Cabe observar que con su concepción de lo virtual Deleuze no llegó a tanto. Si bien lo virtual aparece en su pensamiento como una dimensión libre y abierta (aunque "ideal"), las formas de su "actualización"[7] (su encarnación en estados de cosas o de hechos)

[7] Sobre la "actualización" de lo virtual, cf. Gilles Deleuze, 1990: 342 y ss.

no ponen en cuestión las leyes de la naturaleza ni las regularidades consuetudinarias. Si lo virtual deleuziano es "Dios", si el plano de inmanencia o consistencia es lo divino según él,[8] se trata todavía, a la manera spinozista y de toda la tradición, de un dios existente, actual, no de un Dios no existente y por venir. Las suspicacias (spinozistas y nietzscheanas) respecto a toda teleología le impiden a Deleuze, sin ironía y sin traicionar la inmanencia, pensar en un Dios posible...

Ahora bien, la cuestión concreta que queda todavía pendiente con relación al modelo bergsoniano-deleuziano del devenir, y que tendrá implicaciones importantes para la comprensión tanto de los límites de la filosofía de Deleuze como de los avances del planteamiento de Meillassoux, es el relativo al concepto del "ser vivo", del organismo o ente viviente. Partiendo de que un viviente es "un bucle discontinuo de intercepción", Meillassoux sostiene que existen dos manera de ser (y concebir) al ser vivo: "la del estrechamiento y la del ensanchamiento de las discontinuidades" (Meillassoux, 2007: 88), es decir, bien la contracción y concentración del ser vivo sobre sí mismo, el devenir reactivo, o bien la de la dilatación y disipación del ser vivo en su entorno, el devenir activo. Al contrario de lo que dicen estas palabras, el devenir reactivo es la posición en la que el ser viviente se apropia activamente del mayor número de recursos del entorno para su consolidación y, al fin, su cierre sobre sí mismo. El devenir activo, por su parte, consiste en una cierta "pasividad", en la que el viviente se abre a tal grado a su entorno que ya sólo recibe sin devolver y que termina disolviendo su unidad en el todo. Meillassoux da un paso más en su reflexión, un paso verdaderamente audaz: las dos formas de vida en realidad son, afirma, dos formas de muerte. No hay diferencia. La vida lleva el signo de la muerte, la vida está carcomida por el hado de la mortandad, de la finitud. El joven filósofo francés da así res-

[8] Un poco desenfadado en sus lecciones, Deleuze se atreve a hablar, aunque con cierta ironía, de Dios, esto es, de la igualdad entre el plano de inmanencia y Dios. "Es únicamente plano de inmanencia, es decir, Dios. Y nosotros reconocemos a ese Dios. Y ustedes forman parte de él, e incluso vuestros átomos. Vuestros átomos son dioses. ¿Por qué le llamamos 'Dios'? Lo dije, porque es la unidad de lo posible, de lo real, y de lo necesario. Y si han hecho filosofía, saben que todo el mundo, cualquiera, todo filósofo siempre ha llamado 'Dios' a la unidad de lo posible, de lo real y de lo necesario, es decir, el ser cuya existencia, cuya realidad deriva necesariamente de su posibilidad". Deleuze, 2011: 30.

puesta a la pregunta que inquietaba a Nietzsche y Deleuze retomaba: ¿por qué parece que la vida está del lado de lo reactivo, de lo negativo, de la renuncia?[9] Es que la vida lleva en sí la condena de la muerte y fundar el inmanentismo en ella lleva a un límite: esa inmanencia no puede ser consecuente, no puede ser, en verdad, pura. Está endeudada con la muerte. Tendríamos que ir más allá; o más acá: volver, filosóficamente, al tema de la "inmortalidad"[10]. Tal sería para Meillassoux el significado de "el eterno retorno" de Nietzsche: no el retorno de lo mismo (o de la diferencia, como quiere Deleuze), sino el eterno retorno de la vida, es decir, la eternidad de la vida, la inmortalidad de la existencia.

AL MÁS ALLÁ, A UN NUEVO MUNDO

¿A dónde? Sí, al "más allá", abrir la posibilidad que parece imposible de un más allá de este mundo, de un mundo del "más allá" que, sin embargo, seguirá siendo parte de este mundo. Se tratará de un nuevo mundo, o de un nuevo estadio del mundo, de absoluta novedad. Un estadio donde las leyes de la naturaleza actuales dejarán de operar y donde será posible acceder a la divinidad y a la inmortalidad, es decir, a la justicia absoluta. Meillassoux expone su sorprendente postura en el ensayo "L'immanence. D'outre Monde" ("La inmanencia. De ultramundo"; Meillassoux, 2009: 39-71). Su idea, que en realidad ha venido elaborando desde su tesis de doctorado de 1997, titulada "La inexistencia divina" (Meillassoux, 2011), implica un replanteamiento general de toda la tradición filosófica. Éstos son sus puntos esenciales:

[9] Cf. Deleuze, 1971; sobre "el hombre" como esencialmente reactivo: pp. 234 y ss.

[10] Quepa aclarar que cuando Meillassoux habla de inmortalidad lo hace manteniéndose totalmente en la postura inmanentista, es decir, se trata de ser inmortales en vida, en cuerpo y alma, y no sólo de ser espiritualmente inmortales, esto es, después de muertos (como ofrecen las religiones). Tal es el planteamiento radical de una ética inmanente, fundada en una ontología inmanente del devenir y la contingencia. Dice Meillassoux: "Inmortalidad es el deseo filosófico por la vida, el deseo de que esta vida humana y no otra debe ser otra vez y siempre vivida. La filosofía quiere una vida sin un más allá, y es por esto por lo que la ética filosófica debe ser una ética de la inmortalidad: es decir, una ética de la vida sin un otro lugar" (Meillassoux, 2011: posición 3665).

a] Un punto clave de una filosofía de la inmanencia y la contingencia absoluta del mundo consiste en afirmar la inexistencia actual de Dios, es decir, la exclusión de cualquier idea de ser necesario en el universo. A la vez, más allá de cualquier forma de escepticismo y relativismo moderno y posmoderno, la afirmación de la inexistencia de Dios y de la contingencia del mundo es una verdad absoluta y eterna. Al contrario de lo que pudiera parecer, el contingencialismo es una postura plenamente racionalista.

b] Del principio de la contingencia absoluta se sigue el reconocimiento del carácter innovador y creador del devenir, pero en un sentido extremo. Meillassoux retoma el concepto de "virtualidad" de Deleuze para caracterizar un devenir que va más allá de la "potencialidad" –referida a lo que "puede" darse conforme a las condiciones existentes– y habla de "virtualidad" para referir aquello que parece imposible pero que, sin embargo, puede surgir de forma explosivamente inesperada.[11] En esto se apoya para introducir su escandalosa idea del "Dios virtual", el Dios que no existe pero que puede llegar a existir (Cf. Meillassoux, 2006b: 105-115).

c] El Dios virtual es la figura o el símbolo de lo que Meillassoux llama el "cuarto mundo", el mundo "más allá" (y no "mundo del más allá"), mundo de la justicia absoluta, el mundo de la inmortalidad y la eternidad.[12] Lo llama "cuarto mundo" en cuanto sucede a los tres mundos previos: el de la materia, el de la vida y el del pensamiento, que también fueron en su momento, cada uno, el resultado de una innovación inesperada e imprevisible. Pero no se trata, contra toda apariencia, del regreso a un viejo credo religioso o de la formulación de uno nuevo. Se trata de algo que está más allá de cualquier forma de religión y ateísmo. En palabras de Meillassoux:

> Sostengo que la posibilidad de la inmortalidad sólo es pensable a condición de ser irreligioso, y que una filosofía de la inmanencia verdadera pasa no por un pensamiento de la finitud sino por una ética de la inmortalidad. Otra

[11] Llamo virtualidad, dice Meillassoux, a "la propiedad de cualquier clase de casos que emergen en un devenir que no está dominado por ninguna totalidad de posibles preconstituida", Meillassoux, 2011b: 232.

[12] La mejor exposición de la teoría de los cuatro mundos se encuentra inédita, en la tesis de doctorado de Meillassoux, 2011.

manera, más clásica, de formular esta tesis consiste en afirmar que la irreligión filosófica no es un ateísmo sino la condición de un acceso auténtico a lo divino (Meillassoux, 2009: 40).

d] Tanto la religión como el ateísmo son incapaces de responder a la aporía de la injusticia absoluta, es decir, a la imposibilidad en que nos encontramos los humanos finitos de resolver la exigencia de justicia para las muertes absurdas y horrorosas de inocentes. Meillassoux llama espectros o fantasmas "esenciales" a esos muertos irreparables, y "duelo esencial" al duelo que les debemos (Cf. Meillassoux, 2006b). Ni la religión ni el ateísmo son capaces de cumplir el duelo esencial. Para la religión (cualquiera) las razones de Dios son insondables, inaccesibles a nuestra razón; para el ateísmo la ceguera moral de la naturaleza y del mundo le es constitutiva e insuperable. Nos quedamos así con una idea de justicia siempre coja, siempre insuficiente, en la medida en que no asumamos la posibilidad del cuarto mundo, la posibilidad de la inmortalidad y de un dios futuro, condición para el cumplimiento del duelo esencial.

e] Deleuze construyó una filosofía de la eternidad, del eterno retorno como Acontecimiento creador. Pero obvió, por creer que lo comprometía con una postura metafísica y teológica, el tema de la "inmortalidad", el de una vida inmortal más allá de esta vida mortal y limitada. Quizá también porque lo comprometía con una postura humanista y una perspectiva moral del mundo. Es la postulación de la posibilidad de una vida inmortal –la propuesta de Meillassoux–, lo único que realmente puede salvar a la inmanencia de su reducción a finitud, falta, insuficiencia, fracaso. Es en la inmanencia del otro mundo, del mundo nuevo, donde en verdad no faltará nada y donde la justicia será plena, incontestable y absoluta.

Independientemente de lo improbable del dios virtual, su planteamiento cumple una función primordial e irrenunciable: motivar la decidida acción ética al proporcionarle un fundamento racional de su posibilidad. A diferencia de Kant, el dios virtual no es un mero "ideal" (un "ideal trascendental") fácilmente deconstruible bajo la perspectiva de cualquier visión escéptica y pragmática. El dios virtual es un dios posible. Un dios que puede llegar, pero no necesariamente, pues nada es necesario en el universo. Será un dios tan contingente como el mundo pero, eso sí, libre de toda contradicción y toda responsabilidad por el mal en el mundo. Un dios inocente contra el dios perverso de todas las religiones que han existido. Un dios que, como quería Nietzsche, "sabrá bailar".

CONCLUSIÓN

Gilles Deleuze es probablemente el filósofo que más lejos ha ido en la asunción de un pensamiento inmanentista (materialista, vitalista, ateo), en este sentido, se le puede ver como la figura culminante y más consistente de la modernidad, si entendemos por ésta la intención de un pensar que se atiene al mundo existente y que renuncia a todo imperio de la trascendencia. Deleuze fue más allá de las diversas modalidades o vías del pensamiento moderno. Se mantuvo distante igualmente del positivismo y sus variantes, de la fenomenología, la hermenéutica; aunque más cercano al marxismo y al psicoanálisis, le importó ante todo criticarlos. El punto era que todas estas posiciones seguían presas de algún tipo de instancia de trascendencia (la naturaleza, la conciencia, la razón, el superyó, el poder, etc.) o bien que terminaban haciendo de la inmanencia un orden reducido, limitado, dominado por el resentimiento y las pasiones tristes. Deleuze luchó toda su vida por hacer valer una visión alegre del devenir y la inmanencia, una especie de gaya ciencia a la manera de su querido Nietzsche. Su pensamiento es plenamente consistente y es una concepción con la que un individuo cualquiera puede vivir con cierta congruencia en los tiempos actuales. Pero parece que la compleja realidad, particularmente en sus aspectos más negativos (nihilismo, crimen, injusticia, genocidio, etc.) rebasa las posibilidades de un pensamiento como el suyo, tan empeñado en ofrecer una comprensión positiva y libertaria del mundo. Es aquí donde su concepción puede resultar insuficiente o necesitada de alguna reformulación. Ésta es, creemos, la tarea que acomete Meillassoux.

Un punto clave de la filosofía del joven pensador francés es la necesidad de hacer un ajuste de cuentas con la posmodernidad (y la modernidad en general) que no signifique simplemente una posición regresiva, anhelante de algún tipo de pensamiento dogmático, uní-

voco y autoritario, esto es, añorante de alguna forma de metafísica. En este sentido, más que meramente negar la posmodernidad –su relativismo, su pluralismo exacerbado, su afán deconstruccionista– se trata de llevarla a un plano ontológico: se trata de mostrar, a través de un ejercicio de autorreflexión racional extrema, la "verdad" propia de lo posmoderno. Esto implica rebasar el límite epistemológico en el que la posmodernidad se sitúa, en cuanto se ha planteado, en general, como una radicalización de la tesis kantiana de que no podemos conocer las cosas mismas y que solamente podemos explorar las mil formas de las determinaciones humanas, culturales, lingüísticas, políticas, sobre los procesos del saber. Pero si asumimos que todo esto tiene en verdad un carácter ontológico, que es expresión de lo que es el mundo y la realidad tal cual, entonces podemos abandonar el decepcionado artificialismo posmoderno y recuperar un nuevo sentido de racionalidad y de verdad en el que la relatividad, la diversidad, la contingencia, no sean considerados ya únicamente atributos de la condición humana sino caracteres que poseen una verdad o un fundamento ontológico. De esta manera, la posmodernidad queda superada desde dentro mediante una radicalización ontológica de sus posiciones. Esto es lo que implica la ontología de la contingencia de Meillassoux. Dejamos de sufrir la posmodernidad y al afirmar su verdad la superamos. De alguna forma, es lo mismo que Meillassoux hace con la filosofía de la inmanencia de Deleuze. Al afirmar su verdad, incluso el carácter racional y consistente de sus planteamientos, supera su limitación y muestra toda la potencia que puede alcanzar la creatividad deleuziana.

Pero es claro que el planteamiento de Meillassoux abre una perspectiva inédita en la historia de la filosofía y que se mueve en los marcos de una forma de pensar alejada ya de los supuestos básicos de la modernidad. Uno de ésos, quizá el más característico, es el de la oposición entre religión y ateísmo, y con éste, esa especie de regla de laicismo no escrita que, en general, limita a la filosofía de ocuparse de temas real o aparentemente "teológicos" (lo absoluto, Dios, lo divino, la inmortalidad, la resurrección de los muertos, etc.). La suposición de Meillassoux es que la filosofía puede y debe ocuparse de estos temas, que ha sido un error dejárselos a la religión únicamente. A la vez, el ateísmo es una postura insuficiente, particularmente por su carácter normalmente superficial e ideológico: se sostiene como cualquier "creencia" y de hecho en muchos casos se maneja como un

dogma más o como una especie de religión. Independientemente de que no cabe un retorno a la religión y al pensamiento metafísico-teológico, es claro que el mero ateísmo, y sus diversas manifestaciones y consecuencias (cientificismo, relativismo, nihilismo), ha sido incapaz de afrontar las problemáticas más esenciales y acuciantes del mundo actual y, en general, de la misma condición humana. Es necesario entonces encontrar una vía para escapar a esta alternativa: bien una vida con verdades y valores absolutos pero dogmáticamente afirmados, o bien una vida sin dogma pero también sin verdades ni valores. Deleuze claramente rechazaba la primera opción, y aunque no se identificaba tampoco con la segunda, no contó con la perspectiva o los recursos necesarios para poder justificar el rechazarla. Asumió, digamos que a regañadientes, ciertos presupuestos de la modernidad (como el ateísmo), que hoy podemos poner en cuestión a fondo, como hace Meillassoux, y así formular un inmanentismo absoluto y, por ende, una defensa radical de la racionalidad filosófica y su valor. Sólo si el devenir incluye la inmortalidad, sólo la posibilidad de un devenir inmortal, es decir, sólo si la filosofía absorbe en sí, superando su oposición, a la religión y al ateísmo, podremos festejar sin dudas el triunfo total de la inmanencia.

BIBLIOGRAFÍA

Badiou, Alain (1997), *Deleuze. El clamor del Ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial.

Bell, Jeffrey (2015), "Deleuze, Gilles", en Peter Graton and Paul J. Ennis (ed.), *The Meillassoux Dictionary*, Edingurgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, Gilles (1971), *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.

___(1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik.

___(1989), *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

___(1990), *Diferencia y repetición*, trad. Alberto Cardín, Buenos Aires, Júcar.

___(2005), "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, pp. 223-250.

___(2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos.

___(2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus.
Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1973), *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral.
___(1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.
___(1993), *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kaut, Barcelona, Anagrama.
Duru, Martin (2012-2013), "La résurrection qui vient...", *Philosophie Magazine*, 25, versión electrónica.
Foucault, Michel (1972), *Theatrum Philosophicum*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama (el libro incluye la Introducción a *Diferencia y repetición*, de Gilles Deleuze).
Meillassoux, Quentin (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, prefacio de Alain Badiou, París, Éd. du Seuil.
___(2006b), "Dueil à venir, dieu à venir", *Critique*, /1-2 (núm. 704-705), pp 105-115.
___(2007), "Soustraction et contraction. À propos d'une Remarque de Deleuze sur Matière et mémoire", *Philosophie*, 4 núm. 96, pp. 67-93.
___(2009), "L'immanence. D'outre Monde", *ETHICA*, Rio de Janeiro, v. 16, núm. 2, pp. 39-71.
___(2011), Extractos de L'inexistence divine, tesis de doctorado inédita, incluidos en: Graham Harman y Quentin Meillassoux, *Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press (edición electrónica).
___(2011b), "Potentiality and Virtuality", trad. Robin Mackay, en Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, pp. 224-236.

HACIA UNA NUEVA CUATERNIDAD: GRAHAM HARMAN Y LA ONTOLOGÍA ORIENTADA A OBJETOS

LAUREANO RALÓN

LA ONTOLOGÍA ORIENTADA A OBJETOS Y EL REALISMO ESPECULATIVO

La ontología orientada a objetos (en adelante, "OOO") de Graham Harman[1] y sus colaboradores estadunidenses –Levi R. Bryant, Ian Bogost y Timothy Morton– surge como un desprendimiento del movimiento filosófico conocido como "realismo especulativo", fundado por el francés Quentin Meillassoux, los británicos Iain Hamilton Grant y Ray Brassier, y el propio Harman. La presentación oficial de este movimiento tuvo lugar en un coloquio organizado por la Universidad de Londres en 2007, moderado por Alberto Toscano del Colegio Goldsmith y organizado por Brassier. En América Latina, este nuevo realismo ha sido introducido, entre otros, por Mario Teodoro Ramírez (2014), por lo que sólo nos limitaremos aquí a algunas consideraciones básicas sobre su composición, tendientes fundamentalmente a delimitar el terreno antes de abocarnos a la OOO en su versión harmaniana. En líneas generales, los realistas especulativos son realistas en cuanto defienden una realidad extramental más allá de la experiencia humana; son especulativos en la medida en que no pretenden restaurar un realismo ingenuo o dogmático, sino un "realismo extraño" [*weird realism*] que no presupone una epistemología objetivista. Aunque los fundadores del realismo especulativo venían trabajando de manera independiente en sus diversas teorías con anterioridad al coloquio inaugural en Londres (Harman, 2005; Meillassoux, 2006; Grant, 2006; Brassier, 2007),[2]

[1] Graham Harman es profesor de filosofía en la Universidad Americana de El Cairo. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (2005) y *The Quadruple Object* (2011). El presente ensayo se centra en mi traducción al español de este último libro. Mi interés por su obra se remonta al año 2010, cuando tuve la oportunidad de entrevistarlo para el portal de difusión académica *Figure/Ground* <www.figureground.org>.

[2] La filosofía especulativa de Meillassoux se encuadra en la tradición posfinita

en aquella oportunidad unieron fuerzas contra un enemigo común: el correlacionismo. Meillassoux (2015) señala:

Por "correlación" entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos "correlacionismo" a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida [...] El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No sólo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto "en sí", aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto (p. 29).

Una noción equivalente al correlacionismo en la OOO harmaniana es filosofías de acceso humano al mundo (Harman, 2005). Ambas denominaciones –correlacionismo y filosofías de acceso– hacen referencia a una obstinada tendencia antirrealista en la mayoría de los pensadores vanguardistas, al menos desde Immanuel Kant, cuyas filosofías han sido incapaces de pensar un mundo sin seres humanos o seres humanos sin mundo. En el siguiente párrafo, Harman (2011) invoca el idealismo subjetivo de Berkeley como ejemplo paradigmático de la posición correlacionista identificada por Meillassoux y combatida por los nuevos realistas:

Para el realista, la existencia de objetos fuera de la mente es tan real como en la experiencia humana. Ante esta situación, el antirrealista tiene dos caminos: o negar directamente la existencia del mundo exterior como en el idealismo absoluto de Berkeley y su famosa máxima de que "ser es ser percibido", o bien tratar escépticamente el mundo con un tono prudente de reserva agnóstica. De acuerdo con la segunda posición, que Quentin Meillassoux, de manera magistral, denominó "correlacionismo", no podemos concebir un mundo sin seres humanos ni seres humanos sin mundo, sino una correlación (o *rapport*) primaria entre ambos. En el trascurso de los dos últimos siglos, esta postura parece haberse impuesto como el horizonte infranqueable de toda filosofía de vanguardia (pp. 11-12).

de su maestro, Alain Badiou. Hacia el final de *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2015), Meillassoux reconoce abiertamente la influencia de su maestro: "...la obra mayor de Alain Badiou –y en primer lugar *El ser y el acontecimiento*– fue para nosotros decisiva" (p. 165). Por su parte, la filosofía orientada a objetos de Harman se remonta al menos a su tesis doctoral sobre Heidegger, defendida en 1998 y publicada en formato libro bajo el título *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002).

Ahora bien, a pesar de este frente común contra el correlacionismo y las filosofías de acceso, los realistas especulativos conformaban un grupo por demás heterogéneo y disentían significativamente acerca de la realidad extramental que pretendían restaurar. En algunos casos, las diferencias fueron tan profundas que hasta se llegó a afirmar que dicho movimiento nunca existió en un sentido estricto (Brassier, 2011; Ramírez y Ralón, 2015). En efecto, luego del coloquio en 2007, el grupo original se fracturó rápidamente en dos: por un lado, el materialismo especulativo de Meillassoux, para quien las cosas en sí mismas son accesibles a los humanos a través de la matematización; por otro, la OOO de Harman y sus colaboradores (Levi Bryant, 2011; Ian Bogost, 2012; Timothy Morton, 2013), para quienes dichas cosas no lo son. Las diferencias entre ambas posiciones han sido discutidas en repetidas oportunidades por el propio Harman (2011, 2011a, 2011b), y naturalmente, también existen algunos matices entre los propios integrantes de la OOO.[3] Sin embargo, estas cuestiones no serán objeto de tratamiento en este estudio. A continuación, nos concentraremos exclusivamente en el pensamiento de Harman y en su modelo del "objeto cuádruple".

Antes de proceder, sin embargo, deberíamos clarificar, como mínimo, cuáles son las diferencias básicas entre el realismo especulativo y el desprendimiento de la OOO. Desde su metafísica de objetos, Harman ha cuestionado a Meillassoux por no ser del todo fiel a su posición anticorrelacionista. El filósofo estadunidense considera que, pese a las críticas al antropocentrismo, su colega francés no busca abolir la correlación humano-mundo, sino radicalizarla desde adentro para alcanzar una nueva forma de conocimiento:

Mientras que yo lamento el abandono por parte del idealismo alemán de la cosa en sí de Kant, Meillassoux celebra la amputación de lo en sí incognoscible, pues abriría una vía auténtica hacia una filosofía racionalista (2011, p. 137).

[3] Vale aclarar que el término "ontología orientada a objetos" fue propuesto por Levi R. Bryant, discípulo y colega de Harman. En *Guerrilla Metaphysics* (2005), este último había propuesto la denominación "filosofía orientada a objetos" (p. 1), pero luego del congreso en Londres optó por la opción de Bryant.

Según Harman, esta concesión lleva a Meillassoux a estancarse en la esfera de influencia de su maestro, Alain Badiou, quien junto a Slavoj Žižek y otros filósofos contemporáneos de vanguardia, adhieren a un esquema del conocimiento centrado en la "posfinitud" humana. Para estos pensadores, al igual que para Kant, el ser humano es el protagonista de la filosofía. La diferencia esencial entre ellos radica en lo siguiente: mientras que Kant concibió el conocimiento humano como finito, pues la cosa en sí podía ser pensada a partir de principios lógicos pero jamás conocida, para Badiou, Žižek y el propio Meillassoux, el conocimiento es capaz de alcanzar un absoluto no-correlativo. Por contraste, Harman y sus colaboradores estadunidenses lamentan que Kant haya introducido la cosa-en-sí para posteriormente reducirla a un espectro fantasmal cuyo único rol es asediar a la conciencia humana. Con pocas palabras, la OOO considera que lo en-sí es real, aunque esta realidad sólo sea accesible por la vía especulativa, es decir, mediante una causalidad indirecta u oblicua.

Por otra parte, Harman también ha buscado diferenciarse de los demás miembros del nuevo realismo: Iain Hamilton Grant y Ray Brassier. Una vez más, a pesar de que los une el rechazo de la correlación humano-mundo como el hiato primordial de sentido e inteligibilidad del universo, Harman (2011) sostiene que sus colegas no suscriben (aunque por diferentes razones) a una metafísica de objetos. En el siguiente párrafo, explica las diferencias básicas que lo separan de sus antiguos colaboradores:

> En el caso de Grant, el motivo tiende a gravitar en torno a su actitud demoledora, influida por los trabajos de Schelling y de Deleuze. Para Grant, los entes individuales surgen únicamente cuando las fuerzas productivas más profundas sufren una obstrucción o se hallan retardadas por ciertas barreras. El dinamismo del mundo deriva de una "productividad" uniforme más que de los objetos individuales. En el caso de Brassier, que se dedica por completo al naturalismo científico, los objetos no son los verdaderos protagonistas del mundo, sino solamente los restos de una "ontología popular" y arcaica que contempla al mundo en términos del sentido común (p. 138).

Esta crítica a Grant y Brassier constituye uno de los argumentos centrales de la OOO, a saber, que el tema del realismo y el de los objetos no se superponen. A diferencia sobre todo de Brassier y Meillassoux, para quienes el mundo en última instancia puede ser matematizado, la OOO asegura estar comprometida con la realidad

concreta de lo real desde una posición totalmente ajena al cientifismo o la influencia de un "acontecimiento" más profundo o "flujo" primordial del devenir. En efecto, las principales influencias de Harman son la fenomenología trascendental husserliana y la ontología fundamental heideggeriana. En la próxima sección, nos dedicaremos a su radicalización de estas corrientes filosóficas como punto de partida en el desarrollo del objeto cuádruple, modelo sobre el que se funda la OOO.

Por lo pronto, debemos identificar, además del correlacionismo, otras expresiones del pensamiento moderno y contemporáneo que, según Harman, rechazan por igual a los objetos como los protagonistas de la filosofía. Para la OOO, los objetos en cuanto realidades autónomas y unificadas que nos confrontan y oponen resistencia son el material básico de construcción del universo. Con esta definición ampliada, Harman y sus colaboradores buscan diferenciarse de todas aquellas corrientes del pensamiento filosófico que le niegan a los objetos su lugar en el cosmos: el idealismo, el empirismo, el materialismo, el pragmatismo y la fenomenología, entre otras. Según Harman, esta marginalización se produce a través de dos estrategias reductivas opuestas pero complementarias: la "demolición" [*undermine*] y el "sepultamiento" [*overmine*].[4] Dada la extensión de este artículo, sólo nos limitaremos a una discusión general de dichas estrategias, sin adentrarnos demasiado en un análisis exhaustivo acerca de cómo las diversas expresiones del pensamiento occidental –de los presocráticos en adelante– deforman a su manera esa capa intermedia de realidad que involucra a los objetos como unidades autónomas.

En primer término, hay una estrategia de demolición que reduce los objetos a algo que está situado por debajo de ellos. Esta posición socava los objetos por considerarlos demasiado superficiales, y argumenta que es necesario avanzar hacia un sustrato más profundo, es decir, hacia una serie de componentes básicos, como por ejemplo los átomos, los procesos neuronales subpersonales o un dominio de lo preindividual. Así pues, en la antigua Grecia, los presocráticos interpretaron la realidad a partir de una reducción materialista a elementos primarios como el agua, el aire, la tierra y el fuego, o bien a una combinación de todos ellos unificada por las fuerzas del amor y del

[4] Estas denominaciones –"demolición" y "sepultamiento"– provienen de mi traducción al castellano de *El objeto cuádruple*.

odio.[5] En la actualidad, el naturalismo científico habla de partículas subatómicas y cuerdas infinitesimales, pero en todos los casos, está en juego la misma estrategia de demolición de objetos. Sólo lo más básico puede ser real. En palabras de Harman (2011),

> Todas estas estrategias [...] son versiones de un mismo reduccionismo en el que los objetos deben su realidad a otra cosa, y todas son parte de un pensamiento crítico que concibe a los objetos particulares a la luz del nihilismo, demoliéndolos para dar paso a algo más primario. En síntesis, consideran que los objetos son demasiado superficiales para constituir la realidad fundante del universo (p. 10).

En segundo término, Harman identifica una estrategia de sepultamiento que reduce los objetos a algo que está situado por encima de ellos. De acuerdo con esta posición correlacionista, los objetos son demasiado profundos para ser reales y, en consecuencia, debemos limitarnos a algo más directo y accesible que pueda manifestarse en la conciencia, el lenguaje, las percepciones, las relaciones, o a través de un acontecimiento holístico que también involucre y afecte a otros objetos. Así, por ejemplo, los empiristas clásicos redujeron la realidad de los objetos a un bombardeo de impresiones sensibles compuesto por diminutos pixeles de experiencia agrupados por el hábito humano. Del mismo modo, el "juego de las diferencias" en la filosofía derridiana sustituye el objeto por un simulacro discursivo de superficie que pone el énfasis en las relaciones de poder y en una identidad fluctuante que siempre difiere de sí misma. En ambos casos, los objetos individuales son sepultados bajo un manto totalizador que se sitúa por encima de ellos. Según Harman (2011),

[5] En lo que respecta a los filósofos presocráticos, Harman (2011) se muestra en desacuerdo con Heidegger, para quien el pensamiento presocrático conservaba el ser, mientras que Platón y Aristóteles iniciaron el largo camino hacia su olvido. Harman defiende a Platón argumentando que en los diálogos socráticos hay un trabajo incesante de Sócrates para definir las cosas. Nos recuerda que éste nunca logra su cometido, pues su motivación es el amor por la sabiduría y no la sabiduría misma. Con esto, Harman busca mostrar que no hay en Platón una maniobra reductiva a la manera de sus predecesores. Reconoce que su teoría de los dos mundos ha sido criticada con justa razón, pero observa que ese dualismo también existe en Kant, en Husserl e incluso en Heidegger. En última instancia, Harman critica a Platón por situar lo real en el mundo de las formas, no por el dualismo en sí; y afirma que con Aristóteles los objetos adquieren por primera vez el protagonismo que merecen (pp. 16-17).

> Todas estas estrategias sepultan a los objetos al tratarlos como un sustrato inútil que puede ser remplazado fácilmente por sus manifestaciones más directas. Aunque pretenden hablar de objetos, los reducen a cualidades palpables, efectos producidos sobre otras cosas o imágenes en la mente (p. 12).

Algo a tener en cuenta aquí es que la separación de estas dos estrategias responde en parte a necesidades pedagógicas: una u otra pueden adquirir prioridad según el caso, pero en última instancia, son complementarias. En efecto, Harman señala que toda posición demoledora necesita una excusa sepultadora y viceversa; por ejemplo, el naturalismo científico comienza por argumentar que todo está formado por partículas subatómicas (demolición), pero luego nos brinda un acceso directo a esas partículas a través de la matematización (sepultamiento). A la inversa, la teoría latouriana del "actor-red", por ejemplo, compensa su excesivo relacionismo (sepultamiento) mediante la introducción de la idea de un plasma indeterminado que, en última instancia, ocasionaría todo cambio desde lo profundo (demolición).

Por contraste, la OOO se presenta como una ontología plana cuyo principio de simetría rechaza la correlación humano-mundo como el hiato primordial de sentido del universo. Según Harman, el ser humano posee una prioridad metodológica pero no ontológica: no es –no puede ser– un "ente ejemplar" pues, en lo que respecta a su constitución fundamental, es un objeto como cualquier otro. Esta posición no debe confundirse con la antropología estructural de Lévi-Strauss, que considera al ser humano como cosa entre cosas y trata de disolver al sujeto. Tampoco guarda relación con los dictámenes posmodernos de Roland Barthes y Michel Foucault acerca de la muerte del autor y del hombre. Está más emparentada con el relacionismo de Alfred Whitehead, Bruno Latour y algunos neopragmáticos estadunidenses, para quienes las relaciones entre los objetos tienen el mismo peso ontológico que las relaciones entre los humanos y los objetos. Harman (2005, 2009) reconoce a Whitehead y Latour entre sus influencias. El relacionismo de este último, en particular, presupone una ontología plana fundada en un principio de simetría comparable al de la OOO: el mismo le permite a los actores no humanos interactuar entre sí sin intervención divina o supervisión humana. Para Harman, esta simetría significa un gran avance para el pensamiento occidental, pues se trata de una ampliación horizontal (óntica) que incluye y contempla a todos los objetos por igual.

Sin embargo, identifica un problema con el excesivo relacionismo de la teoría latouriana: a saber, que la realidad de un actor individual se agotaría en sus relaciones con otros actores humanos o no humanos, sin que se les conceda una realidad en exceso de sus posibilidades interactivas. Por esta razón, considera que el relacionismo es una variante más sofisticada del correlacionismo identificado por Meillassoux:

> el relacionismo sufre del mismo problema básico que el correlacionismo. Amplía profundamente el enfoque de la filosofía correlacionista al permitir que dos entes cualesquiera se relacionen sin un testigo humano. Sin embargo, nunca libera a los actores de todos sus testigos; de hecho, sólo le permite a los objetos existir en la medida en que ejercen un efecto sobre otros objetos (2009: 177).

Con todo, tanto la teoría "actor-red" como la OOO proponen una "democracia de objetos" (Bryant, 2011) que elimine la escisión humano-mundo instaurada formalmente por Kant, es decir, que sea capaz de tratar a todos los objetos –humanos y no humanos, reales y ficticios– en los mismos términos. Una vez más, no se trata de disolver el sujeto humano, sino de devolverle la dignidad a los objetos individuales como realidades autónomas y permitirles interactuar entre sí por sus propios medios. Dicho brevemente, la posición harmaniana no es que todos los objetos son igualmente reales, sino que todos son igualmente objetos. En palabras del propio Harman (2011),

> No sólo son objetos los diamantes, las cuerdas y los neutrones, sino también los ejércitos, los monstruos, los círculos cuadrados y las comunidades internacionales. La ontología debe ser capaz de responder por todos ellos sin descalificarlos o reducirlos a una nulidad despreciable[...] Sólo a partir de una teoría más amplia que dé cuenta tanto de lo real como de lo irreal, podremos tratar a los duendes, las ninfas y las utopías en los mismos términos que a los veleros o los átomos (p. 5).

Una consecuencia inmediata de este principio de simetría es que "la carpintería de las cosas" (Harman, 2005), aquello que hace que los objetos se relacionen entre sí y hasta consigo mismos, no puede ser un instrumento humano como el lenguaje o la percepción; tampoco un acontecimiento o un flujo, sino parte integral de los objetos mismos. En este sentido, para Harman, como para la fenomenología, no es posible construir el objeto a partir del agrupamiento de

elementos más básicos, históricos o materiales, pues el todo es mucho más que la suma de las partes. Y sin embargo, tampoco es posible que las partes individuales emerjan de un todo trascendente, ya que cada objeto particular es portador de una realidad inexhaustible en sus posibilidades de ser. Siguiendo esta línea argumental, Harman afirma que la suma de las partes también es más que el todo que las aúna, pues una totalidad en cierto modo siempre es una simplificación de sus partes. Para ilustrar esto, cita el ejemplo de un molino de viento que como totalidad transforma sus componentes (sus aspas, etc.) en caricaturas de sí mismas al hacerlas cumplir una función específica (2005: 94). Si bien el molino necesita de sus partes para ser lo que es, nunca las utiliza en su realidad total; el molino como un todo nunca agota las posibilidades de sus partes individuales.

Con lo expuesto hasta aquí, debería quedar claro que el desafío de la OOO es poder considerar, en lo que respecta a los objetos como realidades autónomas, tanto su dimensión sustancial (sin recurrir a la demolición) como su dimensión relacional (sin recurrir al sepultamiento). Como veremos, esto requiere de un esquema cuádruple que Harman desarrollará radicalizando diversos aspectos de las filosofías de sus más notables predecesores.

DE ARISTÓTELES Y LEIBNIZ A HUSSERL Y HEIDEGGER

En *The Quadruple Object* (2011), Harman declara abiertamente que la OOO es la última expresión de la tradición metafísica de la sustancia iniciada por Aristóteles y continuada por su heredero Leibniz (p. 18), tradición que no se rige por la correlación entre sujeto y objeto. De esta manera, toma distancia de la filosofía continental contemporánea, que a lo largo del siglo XX ha favorecido el surgimiento de ontologías relacionales y de procesos en detrimento de la metafísica tradicional centrada en las sustancias individuales y los valores del iluminismo. Harman considera que este desarrollo es necesario, pero advierte que en la actualidad el realismo ha caído tan bajo que cualquier principiante de filosofía puede darse el lujo de arrojar un dardo más al cuerpo ya moribundo del realismo ingenuo y dogmático. A diferencia de los pensadores posmodernos,

sin embargo, Harman no ve en este estado de situación un triunfo sino señales de decadencia. Argumenta que, a pesar de su sofisticación, el correlacionismo poskantiano que hoy encarnan pensadores como Žižek[6] ha dejado de constituir una vanguardia para transformarse en uno de los dogmas de nuestro tiempo. En varios pasajes de sus libros, expresa sin reservas su frustración con el panorama filosófico actual (Harman, 2005: 1; 2011: 10), incapaz de tratar la realidad de los objetos sin recurrir a las estrategias reduccionistas ya mencionadas. En consecuencia, cree necesario una rehabilitación de la metafísica de la sustancia a fin de contrarrestar el excesivo correlacionismo, relacionismo y relativismo que caracteriza a buena parte del pensamiento filosófico occidental actual.

Ahora bien, esto no significa un retroceso reaccionario a aquellas teorías tradicionales, tal y como fueron formuladas por Aristóteles y Leibniz. Fiel a su estrategia de transformar preservando, Harman se limita a adoptar como punto de partida el principio general leibniziano según el cual las mónadas no tienen ventanas, esto es, que como entes autónomos se sustraen a toda relación con otras mónadas. No obstante, critica y descarta otros aspectos de la teoría monádica por ser demasiado rígidos: para Leibniz, es sabido, las mónadas debían ser simples, naturales e indestructibles. Harman sostiene que una caracterización tal no es lo suficientemente abarcadora, pues impide otorgarle el rango de sustancia a un vaso de plástico, a un grupo de personas tomadas de la mano, a los unicornios o a las comunidades internacionales. La definición de sustancia debe poder contener toda unidad irreductible a sus accidentes y relaciones. A fin de tomar distancia de Aristóteles y Leibniz, y evitar así que su metafísica se confunda con "una pose burguesa de un grupo de reaccionarios, asesinos de la esperanza" (2011: 61), adopta el término "objeto" en lugar de "sustancia" como la unidad básica de su filosofía:

> Es menester rechazar todas estas cualidades tradicionales de las sustancias,

[6] En las entrevistas que le realizara Glyn Daly, encontramos por parte de Žižek una cantidad de declaraciones que apuntan en esa dirección: "Y ahora diré algo que a algunas personas les parecerá horrible, particularmente a los historiadores de la filosofía antigua que van a querer lincharme, a saber: Kant fue el primer filósofo. Creo que Kant, con su giro trascendental, abrió un espacio desde el cual podemos analizar en retrospectiva todo el canon de la filosofía anterior. La filosofía prekantiana es incapaz de pensar esa dimensión trascendental" (en Harman, 2011, p. 61).

> pues los objetos no necesitan ser naturales, simples o indestructibles. Por el contrario, los definiremos a partir de su realidad autónoma. Pero deben ser autónomos en dos sentidos distintos: en cuanto emergen por encima y más allá de las partes que lo conforman y en cuanto se sustraen a toda relación posible con otros objetos (p. 19).

A fin de formular una nueva metafísica de objetos, Harman recurre a la fenomenología trascendental husserliana y a la ontología fundamental heideggeriana. Como veremos más adelante, de su radicalización de estas corrientes filosóficas y el apareamiento de sus unidades básicas –el fenómeno y el útil– emerge el "objeto cuádruple" sobre el que se funda la OOO.

Harman respeta y admira la fenomenología por su rechazo del positivismo y el naturalismo científico, y por su tentativa de transitar un estrecho corredor entre el realismo y el idealismo. Sin embargo, observa en este procedimiento una importante paradoja: por un lado, Husserl hace un llamado a regresar a "las cosas mismas", lo cual sugiere un retorno al realismo; pero por otro, termina por favorecer al idealismo correlacionista, pues, para la fenomenología trascendental, los objetos sólo son reales en cuanto aparecen en la conciencia, es decir, en la medida en que son mentados con un sentido humano específico. Para Husserl, es sabido, la conciencia es una conciencia trascendental: el lugar de origen de todas las trascendencias, la instancia última en que todos los objetos trascendentes se muestran y legitiman como tales. Ahora bien, dicha trascendencia, entendida como un vuelco de la conciencia hacia el mundo, no va más allá de un análisis de lo que está cara a cara (la correlación noema-noesis), como una moneda que sólo conocería su propio reverso. En el análisis fenomenológico, los objetos son utilizados como guías intencionales para describir reflexivamente, por medio de sus apariciones, las operaciones del sujeto. En efecto, cuando Franz Brentano reavivó la doctrina medieval de la intencionalidad, utilizó el término "inexistencia intencional" (o mental) para referirse al hecho de que la conciencia contiene a los objetos y les garantiza su existencia. Con pocas palabras, Harman argumenta que no hay para la fenomenología objetos reales más allá del análisis de la correlación intencional. Esto implica, entre otras cosas, que la fenomenología no tiene nada para decir acerca de la interacción de los objetos entre sí independientemente de la conciencia humana. A pesar de su posición antipositivista, la fenomenología deja exclusivamente en manos de las

ciencias naturales –de manera prematura, según Harman– la labor de investigar la interacción entre los objetos inanimados.

Con todo, Harman identifica en Husserl un interés genuino por los objetos como realidades unificadas, algo poco común para un correlacionista. Reconoce, asimismo, que el fenómeno husserliano es mucho más complejo que las presentaciones ante la mente que proponía Franz Brentano. Y afirma que el gran aporte de Husserl es la identificación de una grieta en el seno de los fenómenos, esto es, entre el objeto intencional como realidad unificada y sus contenidos variables. Para Husserl, a diferencia de Brentano, los fenómenos son constituidos por la conciencia humana a través de actos objetivantes, lo cual implica una intencionalidad (o direccionalidad) de dicha conciencia hacia una realidad más profunda que sus accidentes de superficie. Mediante el método de variación eidética, Husserl plantea que es posible atravesar el contenido variable del objeto intencional y alcanzar así su *eidos*, esto es, lo invariante del fenómeno. Harman acepta esta diferenciación básica y reconoce en ella un enorme avance respecto de la lógica de la representación, que pone el énfasis en las experiencias pasivas de un sujeto receptor. En este sentido, define a Husserl como un "idealista orientado a los objetos" (p. 20), pues a diferencia de los idealistas clásicos, lo que encontramos en la mente no son formas, ideas, impresiones o representaciones, sino fenómenos con niveles de profundidad. Por un lado, los objetos intencionales poseen rasgos accidentales, es decir, cualidades superfluas que pueden ser sustraídas sin que el objeto deje de ser lo que es; por otro, poseen rasgos eidéticos o cualidades esenciales que son necesarias para que el objeto pueda continuar siendo lo que es. Como veremos más adelante, Harman adopta esta tensión entre el objeto intencional y sus contenidos variables e invariables para la postulación del nivel sensual del objeto cuádruple y sus cualidades sensuales y reales, respectivamente.

Sin embargo, Harman rechaza por completo el argumento fenomenológico según el cual los rasgos eidéticos del objeto intencional pueden ser alcanzados por el intelecto a través de lo que Husserl llama "intuición categorial". Sostiene que los rasgos eidéticos de un objeto pertenecen al plano de lo real, de una realidad oculta que excede toda relacionalidad y no puede ser explicitada por vía de la intuición humana, sensible o intelectual. Según Harman (2011),

> Hacia el final de las *Investigaciones lógicas*, Husserl deja en claro que el *eidos* de un objeto es inseparable de su presencia sensual. Sólo tenemos acceso a él a través de la intuición categorial, de manera que sólo el trabajo del intelecto nos conduciría al *eidos*. Pero a decir verdad, no hay motivo para suponer que el intelecto pueda hacer que la realidad se presente en forma directa de un modo que los sentidos no pueden. Mis manos o mi intelecto bien pueden llevarme a pensar que el cobre es un conductor eléctrico, pero ni los sentidos ni el conocimiento son conductores efectivos de la electricidad. Lo que intento explicar con esto es que Husserl está equivocado al distinguir entre lo sensible y lo intelectual en este caso: tanto las intuiciones sensuales como las categoriales son formas de intuición, e intuir algo no es lo mismo que serlo (pp. 27-28).

Harman recurre entonces a la ontología fundamental heideggeriana a fin de explorar el nivel real del objeto cuádruple, el cual se sustrae a todo acceso directo por parte de otros entes. Si Husserl es un filósofo de la presencia interesado en los objetos intencionales y sus apariciones en el ámbito vivencial de la conciencia, Heidegger es un filósofo de la ausencia, preocupado por las estructuras fundamentales (ontológico-existenciarias) del estar-en-el-mundo y el ocultamiento y desocultamiento de las cosas. Ahora bien, Harman no ve en Heidegger una superación respecto de su maestro, sino dos caras de una misma metafísica cuádruple. En este sentido, afirma que "en vez de una teoría de los dos mundos, deberíamos hablar de una teoría de las dos caras, una filosofía nacida bajo la figura proverbial de Jano" (2011: 111). En rigor, la OOO no sólo nos ofrece una radicalización, sino también una reconciliación de las filosofías de Husserl y Heidegger.

En cuanto a Heidegger, Harman (2002) critica la exégesis habitual que concibe al filósofo alemán como un pragmático tardío (Mark Okrent, 1988; Hubert Dreyfus, 1991). Esta lectura, centrada principalmente en la manipulación solícita de los seres útiles en la cotidianidad y la forma de comprensibilidad prerreflexiva que la acompaña, sostiene que es el conocimiento práctico [*know-how*] y no la contemplación teórica lo que nos conduce a la verdad del ser. Harman rechaza esta interpretación argumentando que no hay en ella una disolución de la correlación sujeto-objeto, pues el carácter vinculante de lo que se ha llamado intencionalidad operante sólo presupone un acercamiento de los polos de la correlación y no la disolución de la correlación misma. Por otro lado, afirma que la praxis no es más

profunda que la teoría: ambas son formas de acceso humano al mundo y ambas nos brindan, en el mejor de los casos, una traducción imperfecta o caricatura sensual del objeto real que se sustrae a toda relación directa para ocultarse en un trasfondo subterráneo más allá de toda experiencia. En pocas palabras, tanto la teoría como la praxis son formas de presencia: ambas descomprimen y liberan una serie de posibilidades (perceptivas, de uso práctico, etc.), pero ninguna logra alcanzar el ser del objeto real que sólo es accesible por la vía especulativa, indirecta u oblicua. En resumen, la presencia no se limita al mero estar ahí: tanto el "estar-ahí" [*Vorhandenheit*] como el "estar a la mano" [*Zuhandenheit*] son formas de presencia. Presencia es relacionalidad.

Para Harman, el gran aporte de Heidegger no son sus ideas sobre el tiempo, sino su noción de ocultamiento, esto es, la forma ambigua en que los objetos útiles cumplen con un propósito humano a la vez que se ocultan en un trasfondo subterráneo inaccesible pero real. Y, sin embargo, acusa a Heidegger de ser un correlacionista más, pues, a pesar de su insistencia en el ocultamiento de las cosas, en última instancia sólo las considera a partir de la totalidad de referencias en la que se encuentran inmersas. En *Ser y tiempo* (1997), este imperio global de interrelaciones se organiza en torno a la presencia o relacionalidad humana, es decir, al "mundo circundante" [*Umwelt*] del *Dasein*, el "ente ejemplar". Según Harman, esta asimetría hace de Heidegger un correlacionista más, a pesar de su empecinado énfasis en estructuras y determinaciones presuntamente concretas, como el arrojo, la praxis y el estar-en-el-mundo. En última instancia, para Heidegger los útiles sólo son reales en la medida en que están a la mano y cumplen un propósito humano: "Un útil no 'es', en rigor, jamás", afirma. "Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*], en el que el útil puede ser el útil que él es" (p. 77). Y aunque nos habla de una suerte de visión holística [*Sicht*] o circunspección [*Umsicht*], ésta no considera a los objetos individuales: en la medida en que los útiles son útiles, son imperceptibles.

Con todo, Harman incorpora la dualidad heideggeriana de ocultamiento y desocultamiento como uno de los ejes del objeto cuádruple (la otra dualidad, como ya hemos visto, es la tensión entre el objeto intencional husserliano y sus rasgos accidentales). Si bien esta permutación entre presencia y ausencia ya estaba presente en la analítica heideggeriana de los útiles, Harman opta por "la cuaternidad" [*das Geviert*] como punto de partida para el desarrollo de una nueva cuaternidad. A su forma de ver, la cuaternidad heideggeriana tierra-cielo-divinos-mortales no se refiere a cuatro tipos de entes, pues si hay una constante en toda su filosofía es el rechazo de la ontoteología. Sin embargo, la cuaternidad tampoco es el delirio poético de un filósofo sabio. Harman sostiene que la cuaternidad nos remite a una estructura ontológica transformable más que a una taxonomía de cuatro diferentes tipos de entes (las cosas en el suelo, las cosas en el cielo, las deidades y las personas). Considera que, si tenemos en cuenta esta advertencia inicial, el sentido de la cuaternidad resulta de una sencillez desconcertante:

> si hay un axioma en su pensamiento que nunca varía es la constante oposición entre presencia y ausencia, desocultamiento y ocultamiento. Así, queda perfectamente claro que [...]) la tierra y los divinos se refieren al ocultamiento [...] lo que caracteriza a la tierra es el sustraerse a todo acceso [...] En cuanto a los divinos, funcionan como signos en lugar de manifestarse. Por contraste, Heidegger afirma que los mortales están ligados a la estructura del "en cuanto que", de la visibilidad plena y explícita. En lo que concierne al cielo, se trata de entes particularmente visibles, a diferencia del incesante ocultamiento de la tierra (p. 86).

En síntesis, la cuaternidad nos remite a la intersección de dos ejes de la diferencia ontológica. Por un lado, el ocultamiento y desocultamiento, la ausencia y la presencia, lo opaco y lo claro, lo implícito y lo explícito; por otro, lo uno y lo múltiple. Harman (2011) continúa,

> Para Heidegger, este segundo eje se repite tanto en el nivel de lo encubierto como en el de lo descubierto, pues en el nivel del ocultamiento, el término "tierra" se toma como una fuerza única y unificada. Y en el nivel visible de los "mortales", se dice que son mortales no porque experimentan muchas cosas, sino por su capacidad de encontrar entes como un todo, esto es, en la forma de la muerte en cuanto muerte. Lo opuesto corresponde en el caso de los otros términos. En el nivel del ocultamiento, Heidegger se refiere a los "divinos" en vez de a Dios: el objetivo aquí no es dejar de lado el monoteísmo, sino mostrar el contraste entre una tierra singular que se oculta y la pluralidad de mensajes crípticos que representan los "divinos". En el nivel del desocultamiento, la variedad de cosas incluidas bajo la rúbrica de "cielo" contrasta con la unidad que hay en la tierra y en los mortales (pp. 86-87).

Ahora bien, Harman observa que la versión más conocida de la cuaternidad que Heidegger introdujo en Bremen en 1949 y que impregna todos sus escritos tardíos sobre la cosa, el lenguaje y la

técnica, significa un retroceso con respecto a una versión anterior a *Ser y tiempo*, que el filósofo presentó en 1919:

En 1919, Heidegger vio perpetrarse un drama en el corazón de los entes individuales, aunque con menos agudeza que Husserl. Sin embargo, en 1949 lo pensó como un drama que se produce entre el ser como un todo y los entes particulares y entonces el espíritu del Geviert que en un primer momento estaba centrado sobre el objeto, se vio comprometido (2011: 88).

Dado el énfasis de la versión de 1949 en un todo en general, esto es, en un imperio holístico de referencias, Harman concluye que no debemos seguir a Heidegger por la senda de Bremen, pues la cuaternidad de 1949 es una versión menos sofisticada que la de 1919, la cual ponía un mayor énfasis en cada cosa como un todo. Ahora bien, hay un problema tal vez más grave con ambas versiones de la cuaternidad y es que no proporcionan una explicación acerca de la interacción –las polarizaciones– entre sus cuatro polos:

Es cierto que sus cuatro polos no son estáticos, sino que interactúan entre sí dramáticamente. Sin embargo, no queda claro cuáles son los mecanismos de este drama. Cuando Heidegger discute la manera en que los cuatro términos interactúan, persiste en afirmar que no son estáticos. En ocasiones, intenta clarificar sus interrelaciones, pero se limita a alusiones poéticas como los espejos, maridajes, danzas y canciones (2011: 82).

Por contraste, Harman desarrollará con su modelo del objeto cuádruple un sistema articulado de interrelaciones centrado en las polarizaciones o tensiones en el seno de los objetos.

Hasta aquí, hemos expuesto de qué manera Harman transforma y preserva ciertos aspectos de la obra de Husserl y Heidegger, reconciliando a ambos pensadores en una síntesis superadora: el inicio de una nueva metafísica de objetos, la OOO. "El modelo de lo cuádruple propuesto en este libro sigue a Husserl en lo concerniente a los objetos sensuales, y al joven Heidegger en lo que respecta a los objetos reales," señala (p. 91). A continuación, nos enfocaremos en la estructura cuádruple del objeto harmaniano.

EL OBJETO CUÁDRUPLE, SUS NIVELES Y POLARIZACIONES

El objeto harmaniano no es una cosa física ni un ente presente colocado frente a sí por el ser humano. Como ya hemos anticipado, la OOO se centra en el modelo del objeto cuádruple: en una "nueva cuaternidad" que resulta del apareamiento del fenómeno husserliano y el útil heideggeriano. Más específicamente, la estructura cuadripartita de dicho objeto combina dos dualismos específicos: la tensión en Husserl entre rasgos accidentales (cualidades sensuales) y rasgos eidéticos (cualidades reales) y la alternancia en Heidegger entre ocultamiento (objeto real) y desocultamiento (objeto sensual). Así, Harman nos presenta un objeto con niveles de profundidad. En primer lugar, tenemos los objetos reales, los cuales están siempre apartados unos de otros, escondidos en algún lugar sombrío del cosmos y en un estado de ensueño perfecto, es decir, sin relación alguna con otros objetos o con sus propias cualidades (reales y/o sensuales); sin embargo, su hermetismo no implica una ausencia de realidad. En segundo lugar, tenemos los objetos sensuales, los cuales no serían lo que son de no ser para un objeto real que los percibe. Pero esto no equivale a concebir el objeto sensual como un mero capricho subjetivo: aunque depende de la experiencia, dicho objeto es una realidad unificada que excede a sus cualidades sensuales, las cuales pueden ser removidas sin que el objeto deje de ser lo que es. En palabras de Harman (2011),

No es necesario que aquel perro en el horizonte mantenga su pata levantada en la misma posición en la que está ahora para que continúe siendo el mismo perro; de hecho, no dejará de ser el mismo cuando deje de gruñir o de mover la cola en señal de bienvenida (pp. 24-25).

Esto implica que no alcanzamos el objeto sensual adicionando sus perfiles externos [*Abschattungen*], sino restándole algunos de esos perfiles hasta llegar a sus estructuras invariantes o *eidos*. Éste fue, según Harman, el gran descubrimiento de Husserl. No obstante, la OOO sostiene que no podemos alcanzar el *eidos* del objeto sensual a partir de una forma de intuición humana, sensible o intelectual. En rigor, los rasgos invariantes de dicho objeto constituyen cualidades reales: las mismas son inaccesibles en la experiencia, aunque sin ellas el objeto sensual como unidad no sería reconocible como tal. Sobre

esto último, es necesario aclarar que la relación de un objeto sensual con sus cualidades reales también aplica para el caso de los objetos imaginarios. Cuando imagino un objeto, sus rasgos accidentales o cualidades sensuales pueden variar en función de cada acto imaginativo; sin embargo, también la imaginación está sujeta a ciertas pautas de objetividad. Estas pautas derivan de las cualidades reales del objeto, las cuales invoco cuando lo pienso, pero nunca puedo conocerlas o experimentarlas de manera directa. Mi experiencia mental, como cualquier otra forma de experiencia, sólo puede alcanzar los rasgos accidentales o cualidades sensuales del objeto sensual como un todo unificado. En síntesis, el caso de un objeto imaginario con cualidades reales inaccesibles es prueba que la realidad de los objetos no tiene nada que ver con su naturaleza concreta o abstracta.

Esta discusión deja entrever que, a la diferencia entre objeto real (inaccesible en la experiencia) y objeto sensual (accesible en la experiencia) se suman una serie de tensiones con sus respectivas cualidades, de manera que estamos ante un objeto fracturado en cuatro polos con cuatro polarizaciones posibles: objeto sensual-cualidades sensuales, objeto sensual-cualidades reales, objeto real-cualidades reales y objeto reales-cualidades sensuales. Las polarizaciones o tensiones entre estos cuatro polos (nótese la interacción entre objetos y cualidades de distinto tipo) generan una serie de manifestaciones específicas de las que nos ocuparemos más adelante. Por lo pronto, es necesario aclarar una vez más que las mismas no ocurren en la mente, el lenguaje o la percepción humana, como tampoco a nivel atómico o subatómico. De hecho, la lógica especulativa suplanta la causalidad psicológica y mecanística de la física por una causalidad indirecta u oblicua, que si bien opera en el nivel sensual de la experiencia tiene un efecto retroactivo sobre la esfera de lo real:

> Si todo contacto en el dominio de lo real es absolutamente imposible y el contacto es, por el contrario, un requisito absoluto para lo sensual. Resulta evidente, entonces, que la causalidad se origina en el dominio sensual de la experiencia. Los objetos reales que se sustraen de todo contacto deben ser traducidos de una forma u otra a sus caricaturas sensuales, y estos perfiles exagerados proveen la materia de las relaciones causales, las cuales son imposibles para las cosas reales en cuanto se sustraen. De una manera u otra, los eventos que ocurren en la esfera sensual deben ser capaces de tener un efecto retroactivo sobre la realidad que se encuentra más allá de la experiencia (p. 75).

Esto presupone una asimetría de contacto. Si para la causalidad mecanística de la física moderna toda acción genera una reacción igual y contraria, la causalidad indirecta plantea la irreversibilidad de la experiencia. Así, para la OOO, un objeto real puede tocar a un objeto sensual, pero no a la inversa; y al mismo tiempo, un objeto real sólo puede relacionarse con otros objetos reales de manera indirecta, esto es, en el plano sensual de la experiencia y a través de un mediador. Así pues, dos objetos reales pueden unirse para conformar un tercer objeto, pero esta unión sólo se da en forma oblicua, es decir, gracias a la intervención de un tercer objeto real que experimenta las emisiones (traducciones o caricaturas) de ambos objetos sobre la esfera sensual.

Regresamos ahora a los objetos sensuales, los cuales tampoco se tocan entre sí, sino que son contiguos en la experiencia de un objeto real. Para Harman, la irreductibilidad del objeto sensual a sus cualidades sensuales es lo que genera una realidad extraña, pues dicho objeto se presenta como una unidad que posee y no posee sus cualidades sensuales. Las posee en cuanto se manifiestan de manera directa en la experiencia, a menudo con más detalles de lo necesario; no las posee porque sus rasgos accidentales (las fluctuaciones en su superficie) no son esenciales para que el objeto siga siendo lo que es. Según Harman (2011),

> No podemos ensamblar un buzón al acumular sus rasgos esenciales o al agrupar una serie de perfiles externos. El objeto es uno y sus cualidades siempre son múltiples, sean accidentales o eidéticas. Por lo tanto, en ambos sentidos hay una diferencia fundamental entre el objeto y la multiplicidad de sus atributos. Pero en otros sentidos esas tensiones son muy distintas. En primer lugar, porque el objeto no necesita de sus accidentes; podemos cambiarlos a voluntad sin afectar el carácter del objeto (no así sus atributos eidéticos, que el objeto necesita desesperadamente para poder ser lo que es). En segundo lugar, las cualidades accidentales se encuentran directamente ante nosotros en la experiencia, no así las eidéticas (p. 27).

Si el objeto sensual excede sus accidentes de superficie, sus cualidades reales permiten que aparezca como un todo unificado en vez de un bombardeo caótico de impresiones sensibles, una suerte de puré. Pero aunque estas cualidades reales son inseparables del objeto sensual al que pertenecen, no nos confrontan como las cualidades sensuales, pues sólo son accesibles de manera indirecta, sin que jamás

se manifiesten ante nosotros en forma total y plena. Harman utiliza los términos "incrustación" e "inmersión" para referirse a las relaciones del objeto sensual con sus cualidades sensuales y reales, respectivamente. Por un lado, las cualidades sensuales se incrustan sobre la superficie del objeto sensual unificado y se muestran en abundancia de detalles; por otro, las cualidades reales del objeto sensual se sumergen bajo la superficie de la experiencia, sin que nunca podamos alcanzarlas por completo. Para ilustrar estas dos tensiones, Harman (2011) utiliza la analogía de una góndola veneciana:

> Toda vez que encontramos un objeto sensual, éste siempre se presenta de manera más detallada de lo necesario: no hace falta que la silueta que se forma en las cumbres de los edificios de una ciudad se presente de una manera determinada para que sea reconocida como la silueta de esa ciudad. Pero cuando nos referimos a las cualidades reales que un objeto sensual debe poseer para ser lo que es, ya no es una cuestión de incrustación sino de lo que podemos llamar "inmersión". Así, las cualidades indispensables de un objeto sensual se hunden bajo la superficie de la experiencia como el casco de una góndola veneciana, invisible ante un observador maravillado por las banderas y emblemas que recubren el barco o la música que ejecutan en su cubierta cantantes y percusionistas. Pero aunque el casco del barco se encuentre sumergido, sigue siendo vital para su navegabilidad. Por analogía, las cualidades reales del objeto sensual sólo pueden ser inferidas de manera indirecta, sin que jamás lleguemos a verlas en forma plena (p. 29).

Como podemos apreciar, esta dinámica ambigua echa por tierra la definición tradicional de objeto como permanente presencia propiciada por la metafísica moderna y su epistemología objetivista, pues el objeto cuádruple es portador de posibilidades encubiertas que motorizan sus efectos de superficie en el plano sensual de la experiencia.

Ahora bien, es necesario insistir sobre este punto: aunque Harman adopta la noción husserliana de un *eidos* irreductible a sus manifestaciones, inaccesible desde la experiencia, propone no obstante el término "encanto" [*allure*] para referirse al tipo de experiencia que se tiene de las cualidades reales del objeto sensual y evitar la reducción antropocéntrica que implica la intuición categorial como vía de acceso al *eidos*. Según Harman, el encanto es una interacción alusiva que caracteriza a gran parte de los fenómenos artísticos y literarios; la misma presupone una modalidad que nos remite en forma indi-

recta al ente en sí mismo. Más concretamente, Harman (2005) define el encanto como "una experiencia especial e intermitente en el curso de la cual el lazo íntimo que une una cosa con la pluralidad de sus cualidades particulares se desintegra parcialmente" (p. 143). Por lazo íntimo, se refiere a las fisiones y fusiones –términos que toma de la física– los cuales posibilitan la interacción entre los objetos reales inaccesibles y sus cualidades (reales o sensuales):

> Mientras que los objetos sensuales están de antemano unidos a sus cualidades por una fisión entre estos dos polos, el objeto real se encuentra ausente del campo sensual. En consecuencia, el objeto real y las cualidades sensuales no se encuentran sino a partir de una fusión. En este caso, las cualidades sensuales se liberan de su señorío sensual e ingresan en la órbita de un objeto real en retirada, un sol invisible que las pliega a voluntad. La invisibilidad misma del objeto impide que se lo comprima junto a sus cualidades sensuales en un insípido puré, como suele ser el caso de la aburrida experiencia de lo cotidiano (2011: 104).

Harman cita las obras de arte o el martillo roto en Heidegger como ejemplos de experiencias en las que se produce este tipo de fusión entre el objeto real que se sustrae de la experiencia y sus cualidades sensuales. A diferencia del contacto directo que tenemos con los objetos sensuales que nos confrontan en la experiencia sensible hay, en el caso del "encanto", una experiencia de confrontación alusiva en la que el objeto real se fusiona vagamente con sus rasgos sensuales de superficie. En cuanto la unión entre el objeto real y sus cualidades reales, tampoco hay un lazo preexistente. Por ende, otro tipo de fusión es necesaria: una que involucra un mediador y que, en lugar de encanto, Harman denomina "causalidad". Se trata, en efecto, de una causalidad indirecta, pues dos objetos no pueden tocarse sino a través de un tercer objeto que sirva de mediador. Según Harman (2011), esta idea encuentra un precedente en el tratamiento de la causalidad eficiente de Francisco Suárez: "Para él, toda relación causal directa entre los entes es imposible: las cosas interactúan solamente por medio de sus 'accidentes', es decir, por sus cualidades reales" (p. 105).

Es evidente que el objeto cuádruple no es un estar a la mano o un mero estar ahí, sino que se encuentra en un estado de tensión permanente debido a sus polarizaciones. A continuación, trataremos brevemente algunas de estas polarizaciones, las cuales producen una serie de manifestaciones específicas. Entre ellas tenemos nada menos que

el tiempo y el espacio, los cuales, según Harman, no son contenedores vacíos y absolutos a la manera de Newton, ni están generados a partir de relaciones, como creía Leibniz. Al contrario, para Kant, el tiempo y el espacio conforman una dimensión aún más básica que su tabla de categorías. Sin embargo, Harman se niega a aceptar como dado el carácter primario y primero del tiempo y espacio, y los concibe como derivaciones de las tensiones de los objetos y sus cualidades:

Toda vez que hablamos del tiempo en su sentido más habitual, nos referimos a esta increíble interacción que existe entre la estabilidad y el cambio. En el tiempo, los objetos de los sentidos no parecen inmóviles y fijos: se despliegan y están incrustados de cualidades cambiantes. Sin embargo, la experiencia no se desintegra a cada instante como si, sin agregados, fuese un caleidoscopio de sensaciones discontinuas; parece tener objetos sensuales capaces de una duración más o menos prolongada. El tiempo es justamente el nombre de esta tensión entre los objetos sensuales y sus cualidades sensuales (p. 100).

En relación con el espacio, sostiene que emana de la tensión entre los objetos reales ocultos y las cualidades sensuales:

...el espacio no es el sitio de ciertas relaciones, pero tampoco es el sitio de relaciones y de no-relaciones. Sentado en este momento en algún lugar de la ciudad de El Cairo, no es que no tengo absolutamente ninguna relación con la ciudad japonesa de Osaka, porque podría viajar allí uno de estos días. Pero esta relación jamás puede ser total, porque de momento no estoy en contacto con esta ciudad, y aunque estuviese parado en el centro de ella, no alcanzaría a agotar su realidad. Sea cual fuere el perfil sensual que la ciudad me muestre, aun cuando esté muy cerca de ella, este perfil diferirá de la Osaka real que, siempre, se esconde en las sombras de su ser. Esta interacción de una relación y una no-relación es precisamente lo que queremos designar cuando nos referimos al espacio (p. 100).

Ahora bien, si las polarizaciones le brindan a los objetos su vivacidad peculiar, necesitamos más que una tensión para que la realidad se modifique. Esto nos reconduce a las nociones de fusión y fisión. Una vez más, a fin de modificar el *statu quo* que significaría la presencia de un objeto sensual en permanencia y poder explicar los cambios intermitentes que nos confrontan a diario en la experiencia, Harman sostiene que

...el lazo entre el objeto y la cualidad debería disolverse para que un nuevo lazo tome su lugar. Para retomar una metáfora de la física aplicada, necesitamos una fisión acompañada de una fusión. Fisión y fusión son las únicas dos opciones y deben ir siempre juntas, porque los objetos y las cualidades no existen jamás fuera del lazo que deberá romperse para dar lugar a uno nuevo (p. 102).

En síntesis, por un lado, el objeto real se encuentra oculto en el subsuelo del universo, en un estado de ensueño perfecto; sólo puede relacionarse de manera indirecta con sus cualidades reales y sensuales mediante mecanismos de fusión y fisión, y unirse a otros objetos reales de manera oblicua a través de la capa sensual de la experiencia y con ayuda de un tercer objeto real que sirva de mediador. Por otro lado, los objetos sensuales tampoco se tocan entre sí, sino que son contiguos en la experiencia de un tercer objeto real que funciona como puente.

Pues bien, ¿qué hay del ser humano en todo esto? Si la realidad es, como plantea la OOO, el resultado de una dinámica intrínseca en el interior de los objetos, ¿no estamos dejando de lado algo esencial? Si elimináramos el correlacionismo, ¿cuál sería el punto de acceso –la perspectiva privilegiada de sentido e inteligibilidad– en una ontología plana y simétrica? En la próxima sección, y para concluir, tratamos de responder a estas preguntas haciendo hincapié en algunas críticas que se suscitaron hacia la OOO desde la fenomenología contemporánea y la teoría actor red latouriana.

CRÍTICAS Y CONSIDERACIONES FINALES

Como todo movimiento incipiente, la OOO ha sido objeto de duras críticas. En general, se le ha objetado lo que en otras épocas se le objetó al estructuralismo de Lévi-Strauss y sus discípulos: que busca disolver el sujeto humano al tratarlo como un objeto entre objetos. También se ha vinculado a la OOO con los dictámenes posmodernos de Barthes y Foucault acerca de la muerte del autor y del hombre. Sin embargo, como hemos visto, Harman (2011) rechaza estas acusaciones argumentando que su tesis central no es que todos los objetos sean iguales, sino que todos son igualmente objetos. En efecto, para la OOO, el ser humano es, en su constitución fundamental, un objeto como cualquier otro. Pero esto no impide que su realidad autónoma difiera de la realidad de otros objetos (está claro que los

entes inanimados no tienen sentimientos ni sufren de crisis nerviosas; tampoco escriben poesía ni se preguntan por su ser).

Una crítica más puntual y específica proviene de la fenomenología contemporánea. En entrevista con *Figure/Ground* (Laureano Ralón, 2011), el fenomenólogo Steven Crowell cuestiona fuertemente la noción harmaniana de "filosofías de acceso", argumentando que la fenomenología brinda acceso al mundo tal cual es. Crowell se pregunta, además, qué lugar ocupa el sujeto en una "democracia de objetos" (Bryant, 2011). En una entrevista posterior (Iliadis, 2013a), Harman reconoce que el ser humano puede tener una prioridad metodológica en la medida en que la filosofía es una actividad humana y hay un cierto acceso humano involucrado en toda actividad filosófica; no obstante, niega rotundamente que el ser humano tenga una prioridad ontológica, pues considera que la correlación humano-mundo no es ontológicamente distinta de la correlación fuego-algodón. En resumen, Harman no cree que la tarea de la filosofía sea dar un paso atrás y reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad de un encuentro significativo con el mundo. Sostiene que la epistemología es en sí misma una forma poco convincente de ontología, pues asume que la relación humano-mundo posee un estatus ontológico central en el cosmos que otras relaciones no poseen.

Una segunda crítica provino del sociólogo Bruno Latour, cuya teoría "actor-red" ha sido criticada por Harman debido a su excesivo relacionismo. En una entrevista con *Figure/Ground* (Iliadis, 2013), Latour admite que la OOO es un movimiento interesante, pero subrayó que no ha contribuido demasiado al trabajo empírico de campo. En su réplica (Iliadis, 2013a), Harman concede que –en comparación con la teoría actor-red– la OOO ha tenido poco impacto en las ciencias sociales hasta el momento. También reconoce que, si una filosofía es incapaz de generar interés más allá de un grupo reducido de académicos, es en última instancia inconducente, pero a la vez argumenta que el trabajo de campo no sólo es inherente a las ciencias sociales, identificando las artes y la arquitectura como ámbitos en los que la OOO ha inspirado a una gran cantidad de académicos e investigadores. En los últimos años, el propio Harman (2008, 2012) ha publicado varios tratados de interés para una crítica literaria inspirada en la OOO, dejando en evidencia la relevancia interdisciplinar de su metafísica de objetos. Asimismo, su colega Levi Bryant (2011) ha llevado

a cabo un interesante trabajo de "onticología", aplicable a problemas vinculados al medio ambiente y la crisis ecológica global. Queda por ver si este movimiento relativamente joven será capaz de seguir avanzando en la difícil tarea de devolverle a los objetos su justo lugar en el cosmos.

REFERENCIAS:

Bogost, I. (2012), *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.

Brassier, R. (2007), *Nihil Unbound: Enlightment and Extinction*, Londres, Palgrave Macmillan.

Brassier, R. (2011), Ray Brassier entrevistado por Marcin Rychter: "I am a nihilist because I still believe in truth", *Kronos*, 4 de marzo.

Brassier, R., Grant, I. H., Harman, G. y Meillassoux, Q. (2007), Realismo especulativo, *Collapse III: Unknown Deleuze*, Londres, Urbanomic, (3) pp. 306-449.

Bryant, L. R. (2011), *Democracy of objects*, Ann Arbor, MI, Open Humanities Press.

Dreyfus, H. L. (2012), *Being-in-the-world*, Cambridge, MIT Press.

Grant, I. H. (2006), *Philosophies of Nature After Schelling*, Londres, Continuum.

Grootveld, M. y Koot, L. (2015), "Interview with Graham Harman on the anthropocene", Sonic Acts Research, Series, núm. 10. Disponible en: http://www.sonicacts.com/portal/anthropocene-objects-art-and-politics-1

Harman, G. (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, IL: Open Court.

___(2005), *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, IL, Open Court.

___(2008), "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl", *Collapse IV: Philosophical Research and Development*, Falmouth, Urbanomic, 2008, pp. 333-364.

___(2009), *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press.

___(2011a), *The Quadruple Object*, Zero books.

___(2011b), "The Road to Objects", *Continent*, (3), pp. 171-179.

___(2012), "The Well-Wrought Broken Hammer: Object-Oriented Literary Criticism", *New Literary History*, 43(2), pp. 183-203.

Heidegger, M. (1997), *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notes de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica de <www.philosophia.cl /> a Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.

Iliadis, A. (2013) Interview with Bruno Latour, *Figure/Ground*, Disponible en:http://figureground.org/interview-with-bruno-latour/
___ (2013a) "Interview with Graham Harman", *Figure/Ground*, Disponible en <http://figureground.org/interview-with-graham-harman-2/>.
Kimbell, L. (2013), "The object strikes back: an interview with Graham Harman", *Design and Culture*, 5(1).
Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Seuil.
Morton, T. (2013), *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Okrent, M. (1998), *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
Ralón, L. (2011), "Interview with Steven Crowell". *Figure/Ground*, Disponible en <http://figureground.org/interview-with-steven-galt-crowell/>
Ramírez, M. T. (2014), "Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo: *Eidos*, 21, pp. 221-236.
Ramírez, M. T. y Ralón, L. (2015), "Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo", *Nombres*, 28.

EL REALISMO NEUTRAL COMO PLURALISMO ONTOLÓGICO[1]

MARCELA GARCÍA

El "nuevo realismo" no es propiamente el nombre de un movimiento o un conjunto de doctrinas, sino de una discusión que se está llevando a cabo alrededor de la pregunta acerca de cómo ser realistas posmetafísicos.[2] Los filósofos que se identifican con el nuevo realismo tendrían en común una reacción contra teorías constructivistas o relativistas.[3] Para decirlo brevemente, tienen en común el rechazo a una visión generalizada según la cual no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas. O, en palabras de Maurizio Ferraris: no debemos confundir epistemología con ontología, en eso consiste la "falacia trascendental".[4]

Algunos filósofos hablan de un "realismo especulativo": Meillassoux, Brassier, Hamilton Grant y Harman se consideran los representantes de esta etiqueta. Sus posturas tienen en común oponerse a lo que ellos llaman "correlacionismo", es decir, la idea según la cual sólo tenemos acceso a la correlación entre pensar y ser, y nunca a uno de los dos términos considerado aparte del otro.[5] En otras palabras, aquí el término "realismo" se opone a un "idealismo" que hace pasar al ser siempre por el pensar (de ahí que antes de hablar de "realismo especulativo", se hablara de "materialismo especulativo", donde "materialismo" se opone a "idealismo").[6]

"Realismo neutral" es el término elegido por el filósofo renano Markus Gabriel para su propia propuesta, la cual dialoga con el "rea-

[1] Agradezco a Lenin Eduardo Vázquez Toledo y José Ángel Armendáriz Buenfil (FFL - UNAM) por su colaboración y a los miembros del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro (UMSNH, Morelia) por sus valiosos comentarios.

[2] De acuerdo con Markus Gabriel, el nuevo realismo es la postura que sostiene que podemos conocer las cosas en sí mismas, y que las cosas y los hechos en sí mismos no pertenecen a un único dominio de objetos; cf. Gabriel (2015b), p. 234.

[3] Cf. Ferraris (2014), p. 11.

[4] *Ibid*, p. 25.

[5] Cf. Bryant/Srnicek/Harman (2011); sobre su oposición al correlacionismo, cf. Meillassoux (2008), p. 18; Brassier (2007), p. 54; Harman (2011), pp. 22, 25.

[6] Cf. Toscano (2011), p. 87.

lismo especulativo" dentro de esa discusión llamada "nuevo realismo", pero tiene importantes diferencias con el primero. En su reciente artículo "Realismo neutral" [*Neutraler Realismus*], Gabriel explica las motivaciones detrás de la propuesta ontológica que ha venido desarrollando en sus más recientes trabajos. En vez de concentrarse en el argumento de "por qué el mundo, entendido como totalidad, no existe",[7] en este texto Gabriel clarifica su posición al contrastarla con otras posturas que él rechaza. En estos comentarios ofreceré un breve resumen del texto de Gabriel y después formularé algunas preguntas relacionadas con la versión de pluralismo ontológico que él propone.[8]

¿Por qué "realismo neutral"? La elección del término se explica por contraste con aquellas posturas que Markus Gabriel rechaza. Él menciona dos tendencias problemáticas que el realismo neutral ha de evitar: enmarcar el debate realista dentro del problema del mundo externo y el antirrealismo metódico.

a] Neutralidad contra la metafísica y el naturalismo

Markus Gabriel distingue entre "ontología", entendida como "la respuesta sistemática a la pregunta de qué significa 'existencia'",[9] y "metafísica" como la "teoría de la totalidad en su sentido máximamente irrestricto".[10] Su realismo es neutral en el sentido de que no presupone una realidad metafísica fundamental que haya de privilegiar un ámbito, de objetos o de hechos, sobre los otros. La neutralidad, en este sentido, está especialmente dirigida en contra de la noción de un universo al que la ciencia natural tendría un acceso paradigmático, lo que degradaría a todos los demás ámbitos a meras

[7] En este artículo, Markus Gabriel no desarrolla el argumento en contra de la existencia del mundo como totalidad, propuesto en trabajos anteriores. El argumento puede entenderse como una versión del argumento de "extensibilidad indefinida" en contra de la generalidad absoluta, cf. Rayo y Uzquiano (2006).

[8] El pluralismo ontológico puede entenderse como 1] la postura de que hay una pluralidad irreductible de dominios de objetos (o campos de sentido), y por lo tanto, diferentes sentidos de existencia, o como 2] la postura de que hay diferentes modos de ser. Gabriel sostiene una postura del primer tipo, a diferencia de Jason Turner o Kris McDaniel, que sostienen posiciones del segundo tipo. Sobre las posturas de Turner y McDaniel, cf. Turner (2015: 5), y McDaniel (2009: 290).

[9] Gabriel (2014: 363).

[10] *Idem.*

explicaciones reductibles. Para poder alcanzar tal neutralidad, el realismo neutral requiere separar el debate sobre el realismo del problema del "mundo externo", el cual, según Gabriel, se entiende las más de las veces de forma naturalista por medio de la eliminación, contrafáctica, de nuestra propia referencia a objetos y hechos. Así, la neutralidad propuesta ha de evitar abrirle la puerta a una teoría metafísica de la totalidad y a su correspondiente derivación en un naturalismo.

b] Pluralismo realista contra pluralismo antirrealista

La neutralidad que propone Gabriel contrasta con una neutralidad antirrealista, la cual divide al mundo en ámbitos que son primordialmente discursivos. Es decir, la pluralidad de los ámbitos depende de la pluralidad de los discursos. Además, la posición antirrealista es compatible con la existencia de un "mundo externo", una realidad total sobre la que hablamos en diferentes discursos.

Ambas tendencias, el naturalismo y el antirrealismo, operan con base en un monismo metafísico inarticulado que socavaría la neutralidad del realismo, dado que el mundo que describen las ciencias naturales se convierte en el criterio para definir qué es lo real. En otras palabras, una motivación para la tesis de que "el mundo no existe" ("nihilismo metafísico", en los términos de Gabriel) es el rechazo al naturalismo y una firme defensa de la "igualdad de condiciones", en lo que se refiere a la existencia, de aspectos de la realidad como los colores, los valores, los significados, la mente, el arte, la ficción o la religión.

Después de estas aclaraciones, la primera parte del artículo de Gabriel está dedicada al "argumento de la facticidad", el cual demuestra cómo incluso las teorías constructivistas o relativistas (para hablar con Boghossian) y las teorías correlacionistas (en términos de Meillassoux) deben presuponer algún tipo de realismo. Con este argumento se pondría a prueba cualquier teoría que sostenga que las cosas aparecen en cierta forma en relación con algún registro epistémico en particular, pero que son muy diferentes en sí mismas. Las condiciones de verdad de una teoría tal implican que la teoría misma no se hace verdadera por el hecho de que creamos en ella. La teoría, si es verdadera, ha de ser un "hecho absoluto", desde sus propios criterios. Esto significa que hasta la posición más relativista o incluso,

la más solipsista, introduce en algún punto hechos absolutos, esto es, hechos que existen aun cuando nadie los haya registrado. "El realismo es, así, inevitable."[11]

Ahora, aunque comparte la intención realista de filósofos tan dispares como Boghossian y Meillassoux, Markus Gabriel se distancia de ellos. El realismo de Boghossian parece terminar en una especie de masa del mundo que se convierte en el fundamento fáctico de la epistemología[12]. Esta masa se nos muestra siempre ya como estructura diferenciada de hechos, dice Boghossian, pero no da una explicación suficiente de su noción de hecho.[13] Una objeción similar le hace Gabriel a Meillassoux: que habla de facticidad sin explicitar la noción *de factum*, de hecho, que ésta implica. En ese sentido, ni Boghossian ni Meillassoux sostienen un realismo neutral pues enriquecen el "argumento de la facticidad", contra el constructivismo o correlacionismo, con ciertas premisas epistemológicas adicionales y terminan privilegiando un cierto tipo de hechos.

La segunda parte del artículo trata sobre pluralismo ontológico, el cual va de la mano con la neutralidad, en el sentido previamente explicado. En vez de un mundo o de una totalidad homogénea que esté en la base de todas nuestras descripciones, el pluralismo ontológico sostiene que existir es siempre existir en algún ámbito restringido.

Una vez más, esta tesis se vuelve más clara al contrastarla con una versión antirrealista del pluralismo ontológico que Markus Gabriel critica. Ciertamente, el pluralismo ontológico de Putnam es antirrealista dado que surge de una tesis de relatividad conceptual: hay diferentes sentidos de "objeto", dependiendo de las preferencias conceptuales. Ya que la existencia es expresada a través del cuantificador existencial y está estrechamente relacionada con el número, las preguntas ontológicas sobre existencia dependen también de las preferencias conceptuales. La pregunta si algo existe es entonces un asunto de convención,[14] pues el cuantificador existencial puede ser utilizado de maneras diferentes.

El realismo neutral, en cambio, implica un pluralismo ontológico realista ("el realismo ontológico sostiene que muchas cosas podrían

[11] Gabriel (2014: 359).
[12] Cf. Boghossian (2006: 110, 130-131).
[13] Cf. Boghossian (2006: 44).
[14] Putnam (2004: 37).

haber existido, aun si no hubiese habido quién utilizara los conceptos".[15]) Markus Gabriel entiende "existir" como "aparecer en un campo de sentido".[16] Existir es existir siempre dentro de algún ámbito específico. Los diferentes ámbitos no pueden reducirse a un único ámbito. Esto es lo que finalmente hace del realismo neutral una "posición decididamente no naturalista".[17]

En los siguientes comentarios, me concentraré en esta segunda parte del artículo que tiene que ver con pluralismo ontológico.

1. LA CUANTIFICACIÓN ¿IMPLICA EXISTENCIA?

Markus Gabriel introduce el pluralismo ontológico mediante la versión antirrealista de Putnam, que depende de los diferentes usos del cuantificador existencial. Pese a ello, Gabriel no está de acuerdo con la visión comúnmente sostenida de que la existencia puede ser entendida primordialmente a través de la cuantificación: "El realismo neutral no está comprometido con la tesis de que el significado de 'existencia' pueda ser completamente o siquiera mejor comprendido por medio de la investigación de los usos o funciones del cuantificador existencial".[18]

Gabriel rechaza el cuantificador existencial como el hilo conductor de la ontología, dado que la sola cuantificación no es suficiente para afirmar la existencia de algo.[19]

Markus Gabriel parece compartir esta lectura del cuantificador con posiciones neomeinongianas que defienden que xFx es un cuantificador particular, no existencial. Cuantificación no implica existencia, pues hay objetos no existentes. Está claro que estas posiciones distinguen entre "ser" (o "subsistir") y "existir", donde "existir" refiere mayormente a objetos físicos concretos. Dado que ésta no es la dirección que toma la propuesta de Gabriel, él tendrá que atender precisamente a ese problema que la interpretación existencial del

[15] Gabriel (2014: 363).
[16] *Ibid*, p. 365.
[17] *Ibid*, p. 370.
[18] *Ibid*, p. 369.
[19] *Idem*.

cuantificador particular pretende evitar: ¿cómo negamos la existencia de algo sin antes presuponerlo?

Ésta es una de las motivaciones de Quine para interpretar el cuantificador particular como un cuantificador existencial que exprese qué puede contar como el valor de una variable ligada. Una proposición existencial ("hay humanos") significa entonces que hay algo que cae bajo el concepto "humano", que "ser humano" está instanciado: $xFx. El cuantificador utilizado es el cuantificador particular; en otras palabras, expresa un juicio particular: "alguno –por lo menos uno– es humano". De acuerdo con Quine, en esta operación uno cuantifica o particulariza sobre todo lo que hay: "por lo menos uno, de los existentes". El dominio de cuantificación es "todo". Dice Quine: "Entiendo que 'existe' cubre todo lo que hay, y tal es la fuerza del cuantificador".[20] En contra de posturas meinongianas, con sus distinciones entre ser y existir, y su "sobrepoblada ontología", Quine es capaz de rasurar parte de la poblada barba de Platón y de dejar en su lugar sólo a aquellas entidades que están en el rango de referencia de nuestras variables de cuantificación.

En el modelo de Quine, la existencia está presupuesta en el dominio de cuantificación ("los existentes"). Ésta es la razón por la cual la cuantificación implica la existencia. Ciertamente, cuando uno niega la existencia de algo, la "no existencia" no es un predicado de ninguna cosa, sino que nos dice que ninguno de los existentes es de ese tipo. De la misma manera, cuando afirmamos la existencia de algo, lo que hacemos es decir que alguno –por lo menos uno– de los existentes es del tipo en cuestión.

La separación que hace Gabriel entre cuantificación y existencia es consistente con su rechazo al dominio "todo", que en el caso de Quine dota de fuerza existencial al cuantificador. Dado que rechaza el dominio irrestricto de todas las cosas, Gabriel interpreta al cuantificador existencial como un cuantificador restringido a un ámbito en específico.[21] Esto quiere decir que el solo cuantificador no proporciona acceso a preguntas sobre existencia, sino que éstas deben involucrar las determinaciones del ámbito ontológico en el que algo existe.

Sin embargo, una pregunta queda por clarificar: ¿cómo es posible la negación con relación a cuestiones de existencia? De hecho, una

[20] Quine (1969: 100).
[21] Cf. Gabriel (2014: 370).

de las ventajas de la posición de Quine, tal como él argumenta, es que ésta permite que haya términos singulares que sean significativos, al tiempo que no nombran (que no refieren a nada).[22] La pregunta sería cómo distinguir entre lo significativo y lo existente, si es que existir es aparecer en un campo de sentido.

2. PLURALISMO ONTOLÓGICO Y NIHILISMO METAMETAFÍSICO

Markus Gabriel hace énfasis en la distinción entre su propia concepción de pluralismo ontológico desde el punto de vista del realismo neutral y otras nociones de pluralismo ontológico, específicamente el pluralismo antirrealista de Putnam ya mencionado y el pluralismo recientemente propuesto por McDaniel y Turner. Mientras que Gabriel estaría de acuerdo con su ontología regional [*Bereichsontologie*], él cree que Turner y McDaniel socavan el pluralismo ontológico porque no rechazan el realismo metafísico, es decir, que aceptan una totalidad, que admiten la cuantificación irrestricta.[23] Éste es un argumento que vale la pena explorar.

a] ¿*Pluralismo* vs *univocidad de la existencia?*

El argumento de Putnam a favor del pluralismo ontológico depende de la admisión de diferentes usos del cuantificador existencial y de sus equivalentes en el lenguaje natural ("hay", "existe", etc.). De esta forma, el pluralismo depende de nuestro discurso, razón por la que Markus Gabriel rechaza este enfoque en tanto que antirrealista.

Una de las principales tesis atacadas por Putnam con su propuesta de relatividad conceptual es la de la univocidad de la existencia. A su vez, uno de los que proponen la univocidad estricta de la existencia es Peter van Inwagen. De acuerdo con él, la univocidad de la existencia sería clara desde la relación entre existencia y número. La idea sigue a Frege:[24] "Decir que los unicornios no existen es decir

[22] Quine (1953: 9).
[23] Cf. McDaniel (2009); Turner (2010).
[24] "Es ist ja Bejahung der Existenz nichts anderes als Verneinung der Nullzahl": Frege (1961: 64f).

algo muy parecido a esto: el número de unicornios es cero; decir que los caballos existen es decir esencialmente esto: el número de caballos es uno o más".[25] Esta noción de existencia opera sobre la base de una cuantificación irrestricta que tiene como dominio absolutamente todo. Ciertamente, si la existencia es la negación del número cero, "existe un F" puede ser entendido como "no es el caso que todo no es un F".[26] De acuerdo con Van Inwagen, esta interdefinibilidad muestra que "existe" es unívoco, dado que "todo" y el signo de negación son obviamente unívocos.

Esto hace surgir la pregunta de si el pluralismo ontológico de Gabriel requeriría de diferentes sentidos de existencia. Por un lado, si quiere evitar el antirrealismo, debe de evitar que los ámbitos ontológicos dependan de nuestros usos conceptuales y discursivos. Por el otro, la univocidad de la existencia parece requerir de un dominio universal y homogéneo más allá de cualquier distinción entre ámbitos ontológicos. Cuando Gabriel define existencia como "aparecer en un campo de sentido", está dando, por lo menos, una noción abstracta que aplica a cualquier cosa que exista. ¿Cuál es el estatus de esta noción general de existencia dentro del pluralismo ontológico?

b] *Cuantificación irrestricta y totalidad*

Esto nos lleva al problema de la incompatibilidad del pluralismo ontológico y la metafísica, entendida como una teoría de la totalidad. Aquí, Markus Gabriel alude al pluralismo ontológico desarrollado por McDaniel y Turner.

Consideremos la propuesta de McDaniel. Él sostiene que hay cuantificadores específicos que pueden expresar diferentes formas de ser correspondientes a regiones ontológicas. Estos cuantificadores específicos son fundamentales y semánticamente primitivos. Además de los cuantificadores específicos y las diferencias fundamentales en las formas de ser están también los cuantificadores genéricos: el cuantificador universal y el particular, con los que ya estamos familiarizados. Estos cuantificadores genéricos no son fundamentales ni se derivan semánticamente de los específicos. Tales cuantificadores

[25] Van Inwagen (2009: 482).
[26] *Ibid*, p. 485.

genéricos expresan un ser genérico, "aquello en común en virtud de la cual los varios modos de ser son modos de ser".[27]

Markus Gabriel está en desacuerdo con esta propuesta por dos razones: en primer lugar, rechaza la noción de ámbitos "más fundamentales". Él ve una tarea metafísica detrás de la pregunta de cuál es el nivel fundamental de la realidad.[28] En segundo lugar, él cree que este pluralismo ontológico acaba socavado por su orientación hacia un realismo metafísico, esto es, por su asentimiento a un dominio total[29].

El primer punto de desacuerdo me desconcierta. Yo habría pensado que el hecho de que los cuantificadores específicos de McDaniel son fundamentales (ya que son los cuantificadores genéricos los que se derivan de los específicos) estaría en concordancia con la noción de un pluralismo ontológico realista. Los cuantificadores específicos "cortan la realidad más cerca de las coyunturas" y los genéricos se definen a partir de los cuantificadores restringidos semánticamente primitivos. "Lo que de hecho existe en actualidad" está en plural. Aunque Gabriel tiene sus precauciones con el debate de la fundamentalidad, no es claro que su realismo neutral pueda evitarlo del todo. Más adelante regresaré a esta cuestión.

El segundo punto de desacuerdo es consistente con la posición de Gabriel. McDaniel está ciertamente interesado en sostener un sentido de ser genérico. Su propuesta pretende seguir el interés de Heidegger por la unidad entre la idea de ser y sus variantes regionales. Él piensa que podríamos determinar fácilmente si existen virus (ser genérico) y aun así, no estar seguros de cómo son (forma de ser). "El concepto genérico de ser es indispensable".[30] Además, McDaniel explícitamente conecta el sentido genérico de ser (representado por el cuantificador existencial irrestricto) con la univocidad del número. "Ya que Heidegger reconoce este concepto general de existencia, él quiere decir (y puede decir), de dos cosas que disfrutan diferentes tipos de ser, que son dos".[31]

Aunque McDaniel resiste la asimilación de formas de ser con propiedades predicadas de cosas, su noción de un concepto de ser genérico, de la mano con las formas de ser fundamentales, hace que

[27] Van Inwagen (2012: 2).
[28] Cf. Gariel (2014: 368).
[29] *Ibid*, p. 370).
[30] McDaniel (2009: 297).
[31] *Ibid*, p. 300f.

su propuesta sea vulnerable a la crítica de Van Inwagen. La crítica consiste en mostrar que los cuantificadores específicos son traducibles a cuantificadores genéricos si se agregan algunos predicados de primer orden para expresar las mencionadas diferencias en formas de ser. De ser esto posible, según Van Inwagen, las diferencias resultarían ser meras diferencias de la naturaleza de las cosas, la existencia sería unívoca y tendríamos un dominio total básico después de todo.[32] En otras palabras, la crítica de Van Inwagen a McDaniel parecería confirmar las precauciones de Markus Gabriel sobre la metafísica en este sentido: si le das a la totalidad una pulgada (un concepto genérico de ser, en este caso), ésta tomará una milla.

¿Serán vulnerables los ámbitos de Markus Gabriel a la crítica que hace Van Inwagen a las regiones de McDaniel? De acuerdo con Gabriel, las preguntas sobre le existencia requieren definir un cierto ámbito antes de que el cuantificador particular pueda adquirir significado existencial. ¿Es esta afirmación muy diferente a la de sostener que necesitamos especificar el tipo de objetos a los que nos estamos refiriendo antes de cuantificar sobre ellos? En tal caso, los diferentes campos de sentido podrían tal vez reformularse como diferencias en la naturaleza de las cosas y no como diferencias en su existencia.

3. VERDAD Y FUNDAMENTALIDAD

Markus Gabriel escribe que el realismo neutral no necesita decidir cuestiones como la realidad de los valores o la relación metafísica entre cosas concretas y objetos abstractos.[33] De hecho, ni siquiera debería preferir ninguna posición metafísica en particular, si no hay totalidad en el sentido de "absolutamente todo".[34] La neutralidad debería mantenerse al margen de debates acerca de qué es fundamental. Dice Gabriel: "El principio central del realismo neutral es que no hay una capa de realidad privilegiada o algún tipo de objeto que fundamente todos los demás objetos, tanto metafísicamente como de manera explicativa."[35]

[32] Cf. Van Inwagen (2012).
[33] Gabriel (2014: 352).
[34] *Ibid*, p. 370.
[35] Gabriel, "Por qué el mundo no existe" (incluido en esta antología).

En contra de un dualismo mente-mundo que concibe a la realidad como una esfera separada que describimos pero que nada tiene que ver con nuestras descripciones "excepto que está relacionada de alguna forma con la corrección de éstas",[36] Markus Gabriel argumenta que nuestras descripciones pueden ser descripciones de descripciones, esto es, que las descripciones de la realidad son en sí mismas reales, que la mente pertenece a la realidad. De cualquier manera, pese a que rechaza una división dualista entre mente y mundo, Gabriel todavía distingue entre descripciones y lo que ellas describen. En algunos casos podemos describir descripciones, pero no en todos. Por esta razón, parece que su realismo puede llevar a ciertas distinciones de fundamentalidad. De manera similar al "argumento de la facticidad", el cual demuestra que el realismo es en algún punto inevitable, aquellos objetos o hechos que no son relativos a un registro pueden ser vistos como más fundamentales que otros.

Ciertamente, la noción de "hecho" es crucial para los argumentos de Gabriel en contra del dualismo mente-mundo. Un hecho es entendido como "algo que es verdad acerca de algo".[37] De esta manera, los hechos no son meros hacedores de verdad, sino que, por sí mismos, son verdades. Serían verdades aun cuando no hubiera sistemas epistémicos con qué representarlos (excluyendo algunos hechos sociales).

No es claro si el segundo "algo" en la definición de hecho ("algo que es verdad acerca de algo") debería ser un objeto o si podría ser él mismo un hecho. Seguramente por lo menos algunos hechos serían verdades sobre objetos. Tales distinciones hacen que surja la pregunta de si el realismo puede ser completamente neutral o si es que debe distinguir entre niveles de fundamentalidad (entre la descripción y lo que ella describe, entre una verdad y aquello acerca de lo que es).

Para concluir, resumo estos comentarios en cuatro preguntas:

¿Cómo distinguir entre lo significativo y lo existente, si es que existir es aparecer en un campo de sentido?

¿Cuál es el estatus de esta noción general de existencia dentro del pluralismo ontológico?

¿Podrían reformularse los diferentes campos de sentido como

[36] Gabriel (2014: 364).
[37] *Ibid*, p. 360.

diferencias en la naturaleza de las cosas y no como diferencias en su existencia?

¿Puede el realismo ser completamente neutral, o termina distinguiendo entre niveles de fundamentalidad (entre la descripción y lo que ella describe, entre una verdad y aquello sobre lo que es)?

Éstos serían cuatro puntos principales donde me parece que todavía hay un campo para la discusión y la aclaración en torno a la noción de "realismo neutral" en cuanto ésta es una versión radical del pluralismo ontológico.

BIBLIOGRAFÍA

Boghossian, P. A. (2006), *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford.

Brassier, R. (2007), "The Enigma of Realism", en *Collapse* vol. II: *Speculative Realism*, Falmouth

Bryant, L., N. Srnicek, G. Harman (2011), "Towards a Speculative Philosophy" , en L. Bryant/N. Srnicek/G. Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne.

Ferraris, M. (2014), *Manifesto of New Realism*, Nueva York.

Frege, G. (1961), *Grundlagen der Arithmetic*, Darmstadt.

Gabriel, M. (2014), "Neutraler Realismus", en *Philosophisches Jahrbuch*, 121/2, pp. 352-372.

___(2015b), *Why the World Does Not Exist*, G. S. Moss (trad.), Cambridge.

___(2014) Conferencia Congreso Internacional de Filosofía, Morelia.

Harman, G. (2011), "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy", en L. Bryant, N. Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne.

McDaniel, K. (2009), "Ways of Being", en D. Chalmers,D. Manley y R. Wassermann (eds.), Metametaphysics, Oxford.

Meillassoux, Q. (2008), *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Ray Brassier (trad.), Londres.

Putnam, H. (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA.

Quine, W. V. O. (1969), "Existence and Quantification", en W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York/Londres.

___(1953), "On What There Is", en *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA.

Rayo, A. y Uzquiano, G. (eds.) (2006), *Absolute Generality*, Oxford.

Toscano, A. (2011), "Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)", en L. Bryant, N. Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne.

Turner, J. (2010), "Ontological Pluralism", en *The Journal of Philosophy* 107 (1), 5-34.

Van Inwagen, P. (2012), "A Problem for McDaniel's Heidegger: the Problem of Mixed Inferences", manuscrito no publicado.

___(2009), "Being, Existence and Ontological Commitment", en D. Chalmers, F. Manleyy R. Wasserman (eds.), Metametaphysics, Oxford.

mgarcia@filosoficas.unam.mx

EN LA ESTELA DEL REALISMO ESPECULATIVO

GERARDO ROBERTO FLORES PEÑA

Intentar siquiera ofrecer un panorama completo del espectro actual, y en constante movimiento del realismo especulativo/nuevo materialismo[1] es un estudio cuya extensión y profundidad supera la intención del presente artículo. Por lo que elegimos una exposición mucho más modesta: ofreceremos solamente una caracterización de las filosofías de Ray Brassier e Iain Hamilton Grant en lo que concierne a su compromiso con el realismo especulativo, y después perfilaremos el nacimiento de una nueva filosofía de la naturaleza en dos vertientes: 1] la "onticología", como lo definen Levi Bryant y Timothy B. Morton, es decir, una ontología del ente, y 2] el materialismo de Catherine Malabou y Jane Bennett.

Podemos decir de manera general que la primera oleada del realismo especulativo buscaba abrir una vía de pensamiento más allá de la relación sujeto-objeto y todos sus derivados modernos y posmodernos (la relación lenguaje-mundo, poder-mundo, cultura-mundo, etc.). Se trató de un intento por fundar un nuevo modelo de pensamiento eminentemente ontológico, pero los métodos de cada neorrealista difirieron en este respecto.[2] A excepción de Graham Harman, quien encuentra su camino en una lectura levinasiana de la filosofía de Heidegger y de Husserl, los otros tres autores fundadores –Quentin Meillassoux, Ray Brassier e Iain Hamilton Grant– usan la reflexión filosófica de ciertos enunciados de la ciencia para proble-

[1] La barra diagonal / indica el hecho de que la mayor parte de los autores antes mencionados no distinguen realismo especulativo de sus consecuencias materialistas, y muy por el contrario, utilizan al primero para proyectar los alcances del segundo, construyendo así una filosofía unitaria.

[2] Sorprende a este respecto primero el rompimiento de Ray Brassier con el proyecto, que comentaremos más adelante; después el rompimiento del propio Harman con Meillassoux después de su estudio *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*; y en este mismo volumen, se puede observar el rompimiento de Maurizio Ferraris con Markus Gabriel, apartándose del *realismo neutral* de éste y acercándose más bien al *realismo positivo* de Harman.

matizar el antropocentrismo de la filosofía moderna. Bajo el nombre de "correlacionismo", en el caso de Meillasoux, de "imagen manifiesta" en el caso de Brassier y de "geología" en el trabajo de Grant.

I. RAY BRASSIER

Ray Brassier (1965) nació en Escocia, Reino Unido. Es miembro de la facultad de filosofía de la Universidad Americana de Beirut, en el Líbano, y fue miembro del Centro de Estudios de Filosofía Europea Moderna en la Universidad de Middlesex en Londres. Como académico, su trabajo se ha dedicado a la no-filosofía de François Laurelle, a traducir a Alain Badiou y más recientemente, a Quentin Meillassoux. Como autor, su obra *Nihil Unbound: Enlightment and Extinction*,[3] publicada en 2007, el mismo año que su traducción de *Después de la finitud*, forma parte de la estela del realismo especulativo.

Además de ser el traductor al inglés de *Après la finitude*, Ray Brassier también fue quien nombró al movimiento "realismo especulativo", derivando esta nominación de su propio programa metafísico, el "realismo trascendental", y en tiempos recientes se ha apartado completamente del movimiento.[4] Sin embargo, no queda claro si la crítica de Brassier al movimiento se refiere específicamente a los miembros de

[3] Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightment and Extinction*, Londres, Palgrave/McMillan, 2007. Una traducción aproximada de este título sería "La Nada Desatada: Ilustración y Extinción".

[4] Véase particularmente su entrevista "I am a nihilist because I still believe in truth" en *Kronos*: <http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896> (consultado en octubre de 2015), aquí Brassier afirma: "El 'movimiento del realismo especulativo' sólo existe en la imaginación de un grupo de *bloggers* que promocionan una agenda por la cual no tengo ninguna simpatía: una teoría del actor-red aderezada con un poco de metafísica panpsiquista y migajas de filosofía del proceso. No creo que la Internet sea un medio adecuado para el debate filosófico serio; tampoco creo que sea aceptable tratar de fraguar un movimiento filosófico en línea usando los blogs para explotar el entusiasmo mal informado de estudiantes recién graduados. Concuerdo con el señalamiento de Deleuze acerca de que la más básica y última tarea de la filosofía es el impedir la estupidez, por lo cual veo muy poco mérito filosófico en un 'movimiento' cuyo logro más significativo hasta el momento ha sido el generar una orgía de estupidez en línea" [trad. propia]. Y su rompimiento definitivo con Harman en el epílogo del libro de Peter Wolfendale, *Object-oriented-philosophy*, que titula "Postscript: speculative autopsy".

la OOO (la ontología orientada a objetos de Harman), si se trata más bien de una crítica conservadora acerca de la capacidad de Internet para albergar un "debate filosófico serio", o si es un rompimiento con la totalidad del programa del realismo especulativo. Por lo cual, una caracterización simple de lo dicho en *Nihil Unbound,* donde aún compartía el proyecto con Harman y Meillassoux, y algunos extractos de su artículo "The Speculative Turn"[5] podrán servir para caracterizar su programa realista.

Brassier comienza *Nihil Unbound* diciendo que va a defender el "nihilismo" porque es la única forma consistente de corresponder a la verdad. Por "verdad" Brassier entiende la "imagen científica" del mundo y, en consecuencia, la imagen científica del ser humano, que estaría opuesta a la imagen "manifiesta".[6] Brassier se pregunta cómo puede la filosofía dar cuenta de la verdad de los enunciados científicos superando la visión antropocéntrica que proyecta sobre el cosmos un significado inherente a la relación del humano con la naturaleza. Junto con el correlacionismo, la modernidad sostiene una imagen "manifiesta" del hombre que es definida por Brassier, siguiendo al filósofo Wilfrid Sellars, de quien toma la distinción, como la imagen según la cual el hombre "se encuentra primeramente a sí mismo como un ser capaz de pensamiento conceptual, en contraposición con las criaturas que carecen de esta capacidad [...]la relevancia fundamental de la imagen manifiesta no es tanto ontológica como normativa [...] no hace tanto el catálogo del conjunto de objetos ontológicos indispensables que debemos esforzarnos de preservar de la reducción científica; más bien, ella la relaciona con la comunidad de los agentes racionales. En este respecto el componente primario de la imagen manifiesta, como sugiere Sellars, es la noción de persona como *loci* del agenciamiento intencional".[7] Dicho de otro modo, el correlacionismo, para Brassier, construye una idea de persona que sería el fundamento de un mundo cuyo sentido es proyectado por la propia actividad racional de la comunidad humana. A esto Meillassoux lo había llamado "solipsismo de la comunidad".[8]

[5] Graham Harman, Levi R. Braynt y Nick Srnicek (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism,* Melbourne, repress, 2011, pp. 47-65.

[6] *Op. cit.*, pp. 3-4.

[7] *Idem.*, pp. 3-4

[8] Quentin Meillassoux, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia,* trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 88. "El *cogito* correlacional, sin embargo, instituye él también un cierto tipo de solipsismo que podríamos denominar "de la especie" o "de la comunidad": porque consagra la imposibilidad de pensar una realidad anterior, o incluso posterior, a la comunidad de seres pensantes."

La estrategia nihilista de Brassier consiste en desmontar la imagen manifiesta identificando sus problemas. Hay, entonces, dos problemas centrales: 1] la imagen manifiesta supone una suerte de "psicología agreste"[9] en la cual tienen fundamento nociones como "sentido", "significado", "propósito" e incluso nociones lógicas como "identidad", "no-contradicción", etcétera y 2] la imagen manifiesta del hombre es resultado de un proceso histórico preciso, la Ilustración, que en su intento por desmistificar el mundo premoderno mistificó al sujeto.[10] No obstante, contra lo que pudiera parecer, Brassier no se identifica a sí mismo como un "naturalista", ni suscribe ninguna forma de cientificismo en su modalidad empirista (que es en general la modalidad en que los filósofos de la tradición analítica, por ejemplo, han suscrito el discurso de la ciencia). Por el contrario, afirma que lo suyo es un ejercicio absolutamente "metafísico": "La meta es identificar con claridad una metafísica digna de la ciencia, y aquí ni el empirismo ni el pragmatismo resultan adecuados para la tarea. La ciencia no necesita conceder una prórroga a la coronación de la "experiencia" del empirismo más que a la hipóstasis de la "naturaleza" del naturalismo. Ambos permanecen enteramente extranjeros al *modus operandi* sustractivo de la ciencia. Desde la perspectiva de la última, tanto la invocación de la "experiencia" como reino de las 'intuiciones originarias' como la apelación a la 'naturaleza' como dominio de funciones autónomas, son irrelevantes."[11] Lo que Brassier está planteando entonces es que sólo una metafísica realista[12] puede pensar el mundo cuya imagen nos proporciona la ciencia y acabar con la imagen manifiesta del ser humano que dirige el proyecto filosófico de "restaurar" el lazo perdido entre el hombre y la naturaleza.

[9] *Op. cit.*, p. 11. Este término es introducido por Brassier siguiendo la distinción del filósofo de la mente Thomas Metzinger. Básicamente se refiere a toda descripción de estados psíquicos y actividades mentales, incluyendo la actividad de pensamiento lógico y semiótico, cuya verificación se haga desde una teoría no empírica, particularmente la neurociencia.

[10] *Op. cit.*, pp. 32-34.

[11] *Ibid.*, p. 25.

[12] Reformulando el sentido peyorativo que se le ha dado al "realismo metafísico".

La imagen manifiesta es el fundamento de la racionalidad humana, incluso en autores como Meillassoux, según la lectura del propio Brassier en lo que llama la "paradoja de la contingencia absoluta". [13] Según Meillassoux, debe haber una asimetría necesaria entre la realidad del fenómeno ancestral y la idealidad del enunciado ancestral de manera que se pueda mantener la distinción ontológica entre el presente correlacional y el pasado ancestral, la diacronía de la que no podía dar cuenta el correlacionista para empezar. Esta diacronía es interpretada por Brassier en términos de la diferencia clásica entre esencia y existencia: "entre el hecho de que algo exista y lo que algo sea".[14] Meillassoux, según Brassier, apoya enteramente el sentido del enunciado ancestral del lado del ser, del archi-fósil, pero a su vez admite que lo que existe, existe contingentemente.

El punto de la distinción de Meillassoux entre la realidad física y la idealidad discursiva implica descartar la afirmación idealista que dice que la realidad del fenómeno es agotada por su idealización matemática en su enunciación. A pesar de que la realidad del fenómeno ancestral pueda ser matemáticamente codificada, debe trascender esta inscripción matemática, de otra manera Meillassoux se encontraría a sí mismo apoyando el pitagorismo. Y Meillassoux sabe muy bien que éste último no provee ningún baluarte contra el correlacionismo ya que efectivamente deja al ser como isomórfico con la idealidad matemática. El punto parece ser que la realidad del fenómeno ancestral debe ser independiente de su intelección matemática –el ser no depende de la existencia de las matemáticas–. Pero el problema de Meillassoux consiste en identificar un garante especulativo para su disyuntiva entre realidad e idealidad, la cual sería completamente independiente de la evidencia proporcionada por la idealización matemática del fenómeno ancestral en el enunciado ancestral. Depender del último dejaría esta disyuntiva especulativa dependiente de los procedimientos de la epistemología postcrítica y entonces uno se encontraría enfrentado al mandato de verificarlo, o de otra manera, justificarlo dentro del ámbito del círculo correlacional.[15]

Brassier no cree que haya una salida "intuitiva" a esta disyunción entre idealidad y realidad. La salida será aportada, para él, por una reificación del criterio "trascendental" de Kant. Por esto define su realismo como "trascendental" precisamente al enfrentarse a un problema

[13] *Op.cit.*, pp. 73-76.
[14] *Idem.*
[15] *Op. cit.* p. 87. [Trad. propia.]

similar al de Meillassoux, pero retomando una fábula de Nietzsche. Según esta fábula todas las pretensiones epistemológicas (en general de la conciencia) humanas desaparecían una vez apagado nuestro sol y el universo no guardaría quizás memoria de esto. Bien, como habíamos dicho, Brassier pretende una rehabilitación racional del nihilismo. Muchos neorrealistas tienen al nihilismo como enemigo central, particularmente en su vertiente posmoderna. Incluso Meillassoux señala que el nihilismo no es más que un dogmatismo desencantado.

Pero para Brassier la fábula de Nietzsche, gracias a la ciencia contemporánea, cobra una verdad "liberadora", el ser humano puede al fin deshacerse de cualquier pretensión de importancia cósmica y enfrentarse a la propia finitud de la vida en la Tierra. El fenómeno absolutamente real de Brassier no es pues un "archifósil" cuya realidad o idealidad está en que como ya vimos, queda entredicho por la disyunción especulativa, sino la extinción de la vida en la Tierra. Es el agotamiento de cualquier imagen manifiesta ya que señala un horizonte de no-manifestación. Brassier incluso apunta la posibilidad, según algunas teorías astrofísicas contemporáneas, de la extinción total del universo, el *Big Crunch*.

Así, para Brassier los hallazgos de la ciencia son ellos mismos el pasadizo hacia la cosa en sí, ya que nos muestran la insignificancia o la no-significancia del "yo" para el destino del cosmos. No hay necesidad, según él, de postular alguna forma especial de pensamiento, simplemente de atender filosóficamente a la verdad de la ciencia. A diferencia de Meillassoux, Brassier reifica una verdad nihilista del realismo:

El nihilismo es el corolario inevitable de la convicción realista de que hay una realidad independiente de la mente, la cual, a pesar de la presunción del narcisismo humano, es indiferente a nuestra existencia y a los valores y significados que proyectamos sobre ella para hacerla más hospitalaria. La naturaleza no es ni nuestra "casa" ni la de nadie, tampoco es una progenitora particularmente benéfica. Los filósofos harían bien en desistir de plantear cualesquiera apremios acerca de la necesidad de restablecer la significatividad de nuestra existencia, el sentido de la vida o enmendar el lazo roto entre el hombre y la naturaleza.[16]

Pero ¿cómo se enfrenta él a la disyuntiva de Meillassoux? Brassier no parte de una confianza en la lógica, que estaría apoyada, en una "psicología agreste", sino de los hallazgos más recientes de la neuro-

[16] *Op. cit.*, p. 8.

ciencia. Encuentra que el problema tanto con los neurobiólogos Paul y Patricia Churchland como con Thomas Metzinger es que su reduccionismo o eleminativismo los deja sin poder decidir sobre la verdad de los enunciados de su propia teoría neurocientífica. Si todo lo que percibimos y pensamos, incluyendo los propios principios lógicos con los que lo pensamos y que dan consistencia a las teorías, son resultado de procesos químicos variables, entonces, ¿cómo decidir de la verdad de éstos? ¿Cómo evitar el dualismo cartesiano entre un mundo material constituido por el cerebro y un mundo ideal constituido por la ciencia? ¿O cómo evitar la consecuencia monista que implicaría la invención del cerebro por el cerebro mismo? La salida de Metzinger es la postulación de un plano "supraempírico" que de alguna manera mantiene la estabilidad ideal de los enunciados de la ciencia, salida que en tiempos recientes se ha vuelto el centro de discusión del así llamado "naturalismo". La salida, en cambio, de Brassier es reconocer el dominio "trascendental" de los conceptos:

> No hay ingreso cognitivo a lo real salvo a través del concepto. Sin embargo, lo real mismo no debe ser confundido con los conceptos a través de los cuales lo conocemos. El problema fundamental de la filosofía es entender cómo reconciliar estas dos afirmaciones.[17]

Brassier defiende un realismo trascendental que evita el "mito de lo dado"[18] y a su vez reconoce un esquema conceptual de la estructura lógica de los propios predicados. Sin embargo, en Kant este esquema conceptual estaba comprometido con lo que Brassier llama la imagen manifiesta, es decir, con un sistema de los fines de la razón en sentido antropológico. La legitimidad del procedimiento trascendental de Kant era antropológica/formal. Pero si Brassier busca disipar la imagen manifiesta ¿en qué se apoya la legitimidad de su procedimiento trascendental? ¿Cómo escapa a la crítica idealista que señala que es dentro de lo fenoménico que el concepto de lo nouménico aparece, incluso en su no-aparición fenoménica?

[17] *Op. cit.*, p. 209.

[18] Nos referimos a la manera en que el filósofo Wilfrid Sellars ha argumentado en contra del naturalismo y el empirismo que sostienen que el conocimiento es verdadero si sus proposiciones corresponden a algo "dado" sensualmente y que no estaría, por lo tanto, conceptualizado. Cf. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Brassier tiene pues el mismo problema que diagnostica John McDowell en *Mente y mundo*, cuando dice que una postulación trascendental de la estabilidad de cualquier concepto implica dejar en la oscuridad el hecho mismo de que hay un concepto que trasciende la conceptualidad.[19] El compromiso último del realismo de Brassier es que la estructura misma del pensamiento (siempre y cuando entendamos que para él esta estructura está eminentemente representada por la imagen científica del humano) implica que hay una estructura real del mundo, por lo que Brassier se ha dado a sí mismo la tarea de una nueva crítica que parta de la imagen científica del hombre.

El objetivo nihilista de Brassier lo compromete al menos a considerar un isomorfismo entre la estructura del pensamiento descrita por la ciencia y la del ser, y por lo tanto su pretensión de un abandono de la imagen manifiesta del ser humano cae en una contradicción pragmática, ya que no habría manera de mostrar, racionalmente, que el mundo de los valores y los afectos humanos no corresponde a su vez con la estructura del mundo. Al contrario, conllevaría aceptar, sino se quiere recaer en el correlacionismo, un isomorfismo entre la estructura conceptual y la estructura del mundo, que tiene en la tradición filosófica dos salidas: 1] la de Wittgenstein, que es acusado por Meillassoux de fundamentar el fideísmo (hay en la obra de Brassier ciertas alusiones a la proposición 6.13 del *Tractatus*),[20] o 2] como hizo la filosofía poskantiana, al darse cuenta que la estructura misma del sujeto trascendental era la estructura del ser en general, afirmar que el acto de pensamiento unifica a ambos polos en un solo movimiento dialéctico.

Remplazar al sujeto trascendental por la imagen científica no soluciona el problema, sino que lo desplaza hacia las condiciones de verdad de una ciencia en general. Tratando de hallar huellas en el

[19] John McDowell explora esta idea en los capítulos primero y segundo de *Mente y mundo*.

[20] La proposición 6.13 dice: "La lógica es trascendental". Para Wittgenstein la lógica es la base de la metafísica porque la lógica es la que determina la estructura del lenguaje, y en virtud del principio de la isomorfía entre lenguaje y realidad, la que expresa asimismo la estructura de la realidad. Por eso puede decir Wittgenstein que la lógica es la imagen del mundo en un espejo. El *Tractatus* comienza tratando la estructura del mundo, esto es, empieza por la metafísica, para desarrollar luego la teoría del lenguaje o teoría de la proposición y acaba con la teoría de la lógica que es fundamentalmente una teoría de las funciones veritativas.

pasado que indiquen la dirección del presente, este ejercicio fue intentado por los idealistas alemanes, particularmente por Fichte y Schelling: sólo una reflexión propiamente trascendental puede dar cuenta del origen reflexivo de su propia teoría. Más allá de las pretensiones nihilistas de Brassier, su realismo trascendental abre la puerta de lleno a una rehabilitación de los problemas del idealismo en el sentido en que debe dar cuenta del origen reflexivo de la teoría y en este sentido ¿cómo seguir manteniendo la imagen científica?[21]

II. IAIN HAMILTON GRANT

Iain Hamilton Grant es maestro en la Universidad de West England en Bristol y se especializa en el pensamiento de Schelling, su libro *Philosophies of Nature after Schelling*[22] es cronológicamente anterior al momento fundacional del realismo especulativo, ya que es de 2006, pero varios artículos posteriores de entre 2007 y 2013[23] destacan su

[21] Un problema similar da origen a la ontología trascendental de Markus Gabriel, al menos como fue enunciada en su libro de 2011, *Trascendental Ontology: Essays on German Idealism.* Sólo que Gabriel se propone una tarea inversa a la de Brassier, él trata de destruir (en el sentido heideggeriano) la "imagen del mundo" de la ciencia, y enfrentar cualquier forma de naturalismo, cientificismo y según el anuncio de su próximo libro, también enfrentar propiamente la identificación entre el yo y el cerebro.

[22] Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Londres: Continuum, 2006. Que puede traducirse como "Filosofías de la naturaleza después de Schelling".

[23] Particularmente los siguientes: "Prospects for a post-Copernican dogmatism: On the antinomies of transcendental naturalism", *Collapse*, 5, 2009, pp. 415-451; "All Things Think". Panpsychism and the Metaphysics of Nature, en Skrbina, D. (ed.), *Mind That Abides. Panpsychism in the New Millenium*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2009, pp. 283-299; "Mining Conditions: A response to Harman" en el ya citado *The Speculative Turn*; también en ese mismo volumen "Does Nature stays what it is?"; "Movements of the world: The sources of transcendental philosophy", en *Analecta Hermeneutica*, núm. 3, 2011, pp. 1-17; "The law of insuperable environment: What is exhibited in the exhibition of the process of nature?", *Analecta Hermeneutica*, núm. 3, 2013, pp. 1-12; "How nature came to be thought: Schelling's paradox and the problem of location", *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 44 vol. 1, 2013, pp. 24-43; "Foreword: The three dogmas of transcendentalism", en M. Ferraris (ed.), *Introduction to New Realism*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. vi-xx; "Inflationary hypotheses: The construction of matter and the deep field problem" en S. Pfeffer (ed.), *Speculations on Anonymous Materials*,

adhesión, al menos general, al primer programa del realismo especulativo y actualmente al "nuevo" realismo propugnado por Maurizio Ferraris y Markus Gabriel.

Las relaciones de Grant con el movimiento del realismo especulativo son más complejas que las de Brassier, aunque él no ha hecho ningún rompimiento con el programa. Es un crítico profundo de la rehabilitación harmaniana de la sustancia, y también se aparta de Meillassoux en el compromiso de entender lo absoluto como un principio lógico. Pero su realismo no sólo se deriva de autores fuertemente cuestionados por Meillassoux, como el caso de Schelling, sino que rehabilita una metafísica del proceso en un sentido asubjetivo sin caer en consecuencias irracionalistas (como Schopenhauer, por ejemplo). Entonces ¿qué lo hace un realista especulativo? Grant reconoce, con Schelling, que efectivamente el absoluto es pensable, pero que no puede ser aprehendido directamente mediante los objetos del mundo (aunque sean objetos eminentes como el archifósil o las radiaciones del sol). Comparte con los demás realistas especulativos una crítica al "vitalismo" como permanencia del correlacionismo desde Kant.[24] Para Grant el problema del correlacionismo, como ha señalado acertadamente Peter Gratton,[25] surge de que es incapaz de explicar la fuerza productiva de la naturaleza más allá de sus efectos sobre los objetos. Grant empieza su discusión dando cuenta de lo que llama el problema geológico.

El problema geológico es brevemente descrito por él cuando tenemos que pensar que la naturaleza tiene una "historia" previa a la aparición de la conciencia. La filosofía moderna ha dividido arbitrariamente la naturaleza y la cultura, bajo el supuesto, de nuevo arbitrario, que dice que la cultura es histórica y la naturaleza ahistórica (sino eterna). Pero la geología nos habla de procesos naturales perfectamente localizables en el tiempo. Por lo que se abre la pregunta metafísica acerca del estatus productor de la naturaleza: la naturaleza no sería tanto ahistórica sino que sería la historia misma. Esto coincide con Manuel de Landa y su postulación de una historia no-lineal, es decir, que no tiene al ser humano como centro.

Grant no sólo admite abiertamente su vena idealista, sino que a la vez se compromete de lleno con un cierto platonismo, a través de

Berlín, Merve, 2015.

[24] *Op. cit.* p. 61.

[25] Peter Gratton, *Speculative Realism*, p. 113.

una lectura de Schelling. Grant divide la filosofía de la naturaleza en dos regiones mutuamente implicadas, una región de los "poderes" productivos y una región de los "productos". El error del sustancialismo a la Harman consistiría precisamente en pensar que los puros objetos bastan para explicar la estructura del mundo, pues finalmente Harman se compromete con un cierto tipo de quietismo, que es el sentido inicial de la crítica que le hace Grant: según él, Harman sería incapaz de dar cuenta del devenir.[26]

La crítica "anticorrelacionista" de Grant a la filosofía regresa sobre la separación dogmática entre física y metafísica, que inicia cuando Aristóteles asigna a la intelección el papel de pensar las esencias y las causas primeras y a la física el papel de describir estas causas en la materia. Según Grant, la ciencia moderna dejó intacta esta división metafísica. De ahí que para enfrentar esta decisión de la metafísica aristotélica Grant regrese al platonismo, ya que la idea platónica nos permite acceder a un reino de una naturaleza no pensada desde sus productos, sino sometida a sus propias fuerzas. Esto le permite reconciliar metafísica y física, la idea (la naturaleza) es capaz de dar cuenta de sus propias producciones. El acceso a esta idea es a través de la intelección o especulación, sólo que, reconoce junto con Schelling, que esta dimensión es "impensable" como el contenido de un conocimiento y, por lo tanto, es un postulado de la especulación.[27] Ésta es precisamente, desde Schelling, la característica productiva del ser mismo, el poder producir seres que traten de pensar precisamente al ser en tanto que producción.[28] El platonismo de Grant se afirma en el hecho de que la productividad de la naturaleza es no-fenomenal, en la experiencia sólo podemos encontrar objetos; así la idea de la naturaleza no es sensual sino que es la condición de toda sensualidad, incluyendo la de aquellos seres que pueden pensarla abstrayéndose de lo sensual.

Grant salva así el problema de dar cuenta de la relación entre la estructura del ser y la estructura del pensamiento, que planteaba una

[26] Cf. "Does nature stays what it is? Dynamics and the antecedence Criterion", en *The speculative turn,* pp. 66-88.

[27] Sobre este sentido de la especulación en Grant véase su artículo "Speculative realism", en *The Philosophers Magazine,* núm. 50, octubre-diciembre de 2012, pp. 58-59.

[28] Cf. Iain Hamilton Grant, "How nature came to be thought?: Schelling's paradox and the problem of location", en *Journal of British Society for Phenomenology,* vol. 44, núm. 1, enero de 2013. Consultado el 20 de octubre de 2015 en: <http://eprints.uwe.ac.uk/19351/3/How%20nature%20came%20to%20be.pdf>.

disyuntiva especulativa. Para Grant el realismo puede dar cuenta perfectamente de que lo real mismo produzca a aquellos que tienen acceso a él, y este conocimiento no es separable de la existencia, es también una cosa real. La interpretación realista de Schelling que hace Grant lo ayuda a salvar el dualismo que las concesiones kantianas, tanto de Meillassoux como de Brassier, eran incapaces, según él, de resolver.

El compromiso esencial de la filosofía de Grant es admitir que la productividad es previa a los productos, la *natura naturans* spinoziana resuena en esta afirmación. Y al igual que en Spinoza y Schelling, su formulación es estrictamente racional, por lo que se apega a las exigencias del racionalismo de los realistas especulativos. El platonismo de Grant, a diferencia de lo que se entiende usualmente por este término, propone una teoría de la formación horizontal de poderes que producirían y desharían a los entes particulares, y a diferencia de Harman, sería abiertamente temporal.

Entendamos más claramente cómo Grant radicaliza a Schelling. El argumento trascendental kantiano es lo que abre la reflexión del idealismo alemán como ha mostrado Markus Gabriel,[29] y para Grant se vuelve más que un principio de necesidad a priori un principio de génesis y productividad. En consecuencia, el pensamiento no debe –y no puede– postular o legislar sobre la naturaleza de la aparición; más bien él mismo es generado a través del proceso que lo antecede y que, por lo tanto, excede eternamente su captación. "Es una verdad necesaria que la anterioridad es no-recobrable."[30]Así como la ancestralidad de Meillassoux, la anterioridad de Grant no puede ser recuperada por ningún tipo de correlación. Sin embargo, y contra el idealismo de Hegel y su recuperación contemporánea por Slavoj Žižek,[31] lo "no-pensado" de una naturaleza infinitamente productiva no es negatividad pura, sino que es una composición activa de poderes. Así, pues, para Grant lo real es producido en su propia actualización temporal, nunca es estático.

Pero hay un planteamiento común entre Grant y Harman, aquel que sostiene cierto tipo de "panpsiquismo". Panpsiquismo es la

[29] *Op. cit.* Véase particularmente la introducción traducida en el presente volumen: "Trascendental Ontology in Context".

[30] *Speculative Turn,* p. 83. [Trad. propia.]

[31] Iain Hamilton Grant, "The insufficiency of ground: On zizek's Shellingianism", en P. Bowman, and R. Stamp (eds.), *The Truth of zizek.* Continuum, 2007, pp. 82-98.

tesis general, recuperada en nuestros días por Galen Strawson[32] y actualizada en el realismo tanto por Harman[33] como por Steven Shaviro[34], que afirma que el fenómeno del pensamiento, en el modo de la conciencia, no es exclusivo de los seres humanos, ni de los seres vivos, sino que es un comportamiento ontológico. Grant recupera el panpsiquismo para evitar la consecuencia antropocéntrica de Schelling. Si la naturaleza es una fuerza productiva que produce seres capaces de pensarla y de pensar a otros seres, una radicalización no correlacionista afirmaría que este producto no es el ser humano, sino que cualquier producto natural estaría en condiciones de "pensar" en este sentido.[35] Cabe aclarar que a diferencia de Harman, Grant no sostiene que el pensar sea una propiedad sustancial, sino la parte misma del proceso "de la recuperación no lograda de la anterioridad en el producto".[36] Es decir, que el producto no piensa a partir de alguna cualidad sensible o esencial inherente, sino a través de su participación en el dinamismo productivo de la naturaleza. La naturaleza tiene formas infinitas de pensarse a sí misma en la actividad productora, el poder productivo de la naturaleza no es una fuerza ciega, como lo quieren las leyes de la física, sino una producción de productos pensantes que en su pensar son la experiencia misma de lo impensado de la naturaleza. Con esto Grant logra corregir el voluntarismo irracionalista que se había asociado a Schelling en la tradición: especulativamente sabemos que la fuerza productora de la naturaleza es una fuerza racional, ya que tenemos el hecho de que la pensamos como absolutamente real.

[32] Galen Strawson, "'Realistic monism: why physicalism entails panpsychism", en *Real Materialism and other essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

[33] A pesar de que él la llama "polisiquismo", pero éste no es el lugar para hacer las distinciones.

[34] Steven Shaviro, *The Universe of Things: on Speculative Realism*, Minnesota, Post-Humanities, 2014. Véase particularmente el capítulo 4, "Panpsiquismo y/o eleminativismo", pp. 65-85, y el capítulo 5 "Consecuencias del panpsiquismo", pp. 85-108.

[35] Véase el ya citado artículo "All things think. Panpsychism and the metaphysics of Nature" en D. Skrbina (ed.), *Mind That Abides. Panpsychism in the New Millenium.*

[36] *Ibid.*, p. 289 [trad. propia].

El Universo de las Cosas: hacia una nueva filosofía de la naturaleza

Podemos hablar ahora de una "segunda oleada" del realismo especulativo. Esta segunda oleada se conforma de una fragmentación del proyecto del realismo especulativo inicial y de la inclusión de ciertos movimientos incipientes a inicios de la primera década de este siglo. Particularmente de un movimiento surgido en la estela del pensamiento de Deleuze que ha sido conocido como "nuevo materialismo". El término "nuevo materialismo" fue acuñado por el filósofo mexicano Manuel de Landa en su libro *Mil años de historia no lineal*[37] y se refiere inicialmente a una postura filosófica que trata de disolver la división entre una naturaleza "cíclica" y "ahistórica" y una historia humana, lineal y progresiva, en la que la reflexión sobre el mundo humano se encuentra enteramente imbuida en los avatares de los procesos materiales del cosmos. Un artículo de Manuel de Landa fue incluido en la compilación *Speculative Turn*,[38] ahí queda claro que el programa del nuevo materialismo, en la versión de De Landa, es perfectamente concebible dentro del programa del realismo especulativo. Pero el nuevo materialismo también pasa por otras tres figuras importantes, la filósofa francesa Catherine Malabou, la feminista y filósofa australiana Elizabeth Grosz, de la que no hablaremos en este artículo, más bien abordaremos el realismo de la filósofa norteamericana Jane Bennett.

Por otro lado hay también una relectura de Deleuze dentro del realismo especulativo que no precisamente pasa por un materialismo, sino que está más bien comprometida con una "filosofía del proceso" como ha llamado Harman a estos filósofos: el sociólogo de la ciencia Bruno Latour, el filósofo estadunidense Steven Shaviro, el joven filósofo discípulo indirecto de Harman, Levi R. Bryant y las figuras heterodoxas de Jane Bennett y Adrian Johnston. Los cinco se caracterizan por una recuperación de Deleuze en el sentido de una ontología de la realidad como proceso activo.

La preocupación de la segunda oleada del realismo especulativo queda signada por el proyecto de construir una filosofía de la naturaleza que dé cuenta de: 1] el mundo humano como parte integral

[37] Manuel de Landa, *Mil años de historia no lineal*, trad. Carlos de Landa Acosta, Barcelona, Gedisa, 2012.

[38] Manuel de Landa, "Emergence, causality and realism", *op. cit.* pp. 381-393.

del mundo natural, es decir, que rompa la división entre física y metafísica que había sido mantenida desde Aristóteles; 2] que explique la interacción entre diversos tipos de objetos y sus diversos modos de existencia; 3] que explique cómo el pensamiento puede acceder a la estructura de lo que es y así dar fundamento filosófico a los enunciados científicos de cualquier índole.

III. LEVI BRYANT Y TIMOTHY R. MORTON

Para fundamentar esta nueva filosofía de la naturaleza el realismo especulativo se ha propuesto enfrentar la idea del ser humano como "ente privilegiado", es decir, como ente que, ya sea por su capacidad racional, por su conciencia, por su capacidad de preguntarse o por su estructura trascendental, se entiende como el centro de toda reflexión ontológica. Se trata entonces de invertir el "giro copernicano" de la filosofía moderna iniciado por Kant. En nuestra época la reflexión ontológica ha sido mayormente signada por la figura de Heidegger, quien no sólo aporta la distinción más ampliamente reconocida entre ontología y metafísica, sino que construye la imposibilidad de preguntarse por el Ser sin la antecedencia de la pregunta por aquel que se pregunta por el ser, es decir, el *Dasein.* [39]Por esto el modelo de co-apropiación ente *Dasein* y Ser, o de copertenencia entre Ser y ente, como es postulado por el Heidegger de los Aportes[40] debe ser superado hacia un modelo realista no antropocéntrico.

La propuesta de inversión de este giro copernicano en el realismo especulativo ha sido más ampliamente formulada por Levi Bryant bajo el nombre de "onticología". La onticología es definida como la reflexión que pone al ente como fundamento de la ontología. Se apoya en tres principios: 1] El principio óntico, 2] el principio de lo inhumano, 3] el principio ontológico.

[39] Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009, 2a. edición.

[40] Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento,* trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblios, 2005.

El principio óntico estipula que "ser es producir diferencias":[41] "Este principio no debe ser confundido con un juicio normativo, o con la enunciación de un valor. No se está afirmando que todas las diferencias sean importantes para nosotros, más bien, la afirmación de que no hay diferencia que no haga diferencia es un postulado ontológico. El postulado es que 'ser' es hacer o producir una diferencia."[42] Es decir que los entes son y devienen a través de sus diferencias. Pero ¿qué entiende Bryant por "diferencia"? Su concepto tiene raíz en la filosofía de Deleuze y en una actualización de la metafísica de Alfred North Whitehead: una diferencia es lo que puede y de hecho es presentado[43] –esto es, lo que se "presenta" y en su presentación produce la diferencia con respecto a otros entes. Ser ente es diferenciarse, el principio estipula que en cuanto existe un ente existen, por principio, una multitud de entes. Bryant tiene en mente la objeción de Husserl al principio de diferencia, que en general es una objeción de corte epistemológico. Para que una diferencia pueda ser legítima, piensa Husserl, debe estar correlacionada con nosotros como se postula en el principio de todos los principios de la fenomenología que subordina todos los entes a su relación con la conciencia y a su presentación a esa conciencia. Así el ser del ente, su presentación, es subordinado a los requerimientos del conocimiento ya que toda referencia a un ser fuera del principio sólo puede hacerse dogmáticamente en la actitud natural. Esto tiene la consecuencia de reducir la naturaleza a correlato de la conciencia: es la conciencia la que constituye la naturaleza y por lo tanto la diferencia de los entes.[44]

Por lo anterior, Bryant postula el segundo principio, el principio de lo inhumano. La consecuencia ontológica del principio óntico nos impide reducir todas las diferencias a un tipo específico de diferencia o presentación. "El ser, tal como es, es una multiplicidad o un enjambre pluralístico de diferencias."[45] Así el principio de lo inhumano afirma que "las diferencias que hacen diferencias no están restringi-

[41] Levi R. Bryant, "The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology", en *The Speculative Turn,* p. 263. [Trad. propia.]

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, p. 267.

[44] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica: Libro Primero,* trad. José Gaos. p. 116.

[45] *Ibid.*, p. 267.

das al dominio de lo humano, lo lingüístico, lo cultural, lo sociológico o lo semiótico. En resumen, la expresión 'hacer diferencia' no está restringida al dominio de γίγνώσκεταιο de donde viene el conocimiento, y no es una cuestión de fenomenalidad, manifestación, donación, experiencia o cualquier otro nombre que le demos al ἀρχή del conocimiento".[46] El ser de la diferencia no depende entonces de nuestro acceso a él. El ente produce su diferencia sin ninguna relación con nuestra conciencia. Aunque Bryant reconoce la actividad humana como una actividad que produce diferencias, no todas estas diferencias pueden ser reducidas a las diferencias categoriales del conocimiento. O lo que es lo mismo, el modo de presentación eminente no es el de la determinación del ente como objeto de conocimiento; así transitamos de la objetividad a la objetualidad[47] que supera su restricción epistemológica.

La onticología tiene dos consecuencias interesantes que se derivan de estos principios, las consecuencias son que todos los entes pueden ser entendidos en dos tipos distintos de diferencia, potencialidad y virtualidad.[48] La potencialidad se referirá de manera general a aquellas diferencias que conciernen a las capacidades o habilidades de un objeto en sí mismo, mientras que la actualidad refiere a las cualidades de un objeto que son actualizaciones del poder de un objeto. Bryant renuncia a entender los objetos como sustancias, ya que lo propio del ente es producir diferencia, el ente se entiende por las relaciones en las que se envuelve y que por lo tanto lo constituyen en tanto ente. Ser es estar en relación de diferencia. Sería necesario hacer quizás una exposición más exhaustiva del vocabulario de Bryant pero esto rebasa los límites propuestos por el presente artículo, por lo que remitimos a su texto *A lexicon of Onticology*.[49]

[46] *Ibid.*, p. 268.

[47] Utilizamos el término "objetualidad" para distinguirlo del término epistemológico "objetividad" que necesariamente remite a su relación con un sujeto o comunidad de sujetos cognoscentes.

[48] Levi R. Bryant, "Potentiality and Onticology", en <https://larvalsubjects.wordpress.com/2011/05/26/potentiality-and-onticology/> (consultado por última vez el 25 de octubre de 2015).

49 Levi R. Bryant, "A lexicon of Onticology", en <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/05/22/a-lexicon-of-onticology/> (consultado por última vez el 25 de octubre de 2015).

Finalmente, el tercer principio fundamenta la recuperación que hace Bryant de la "ontología plana". La ontología plana afirma, de manera general, que no hay jerarquías ontológicas entre los entes, es decir, que no hay entes cuya existencia sea eminente para la reflexión ontológica, sean los entes naturales (como en el naturalismo), los entes matemáticos y formales (como en el platonismo) o el ente humano. Todos los entes están en un plano de igualdad. El principio ontológico afirma, de esta manera, que "el ser se dice en el mismo y único sentido para todo lo que es".[50] El ser es unívoco. Hay entonces un criterio ontológico mínimo, que toda diferencia hace diferencia, que unifica a los entes en un plano de igualdad. Esto es a lo que se refiere Bryant cuando habla de una "democracia" de los objetos:

Una democracia tal, sin embargo, no implica la exclusión del humano. Más bien, lo que tenemos es un replanteamiento de las distinciones y un descentramiento del humano. El punto no es que tengamos que pensar a los objetos en vez de los humanos. Esta formulación está basada en la premisa de que los humanos constituyen alguna categoría especial que es diferente de los objetos, que los objetos son un polo opuesto a los humanos, y por consiguiente la formulación está basada en la premisa de que los objetos son correlatos o polos que se oponen o están frente a los humanos. No, dentro del marco de la onticología –mi nombre para la ontología que viene– solo hay un tipo de ente: los objetos. Y en consecuencia, los humanos no están excluidos sino más bien son objetos entre varios tipos de objetos que existen y pueblan el mundo, cada uno con sus propios poderes y capacidades específicas.[51]

El aporte de Bryant consiste en la postulación de ciertos principios que permiten repensar la entidad fuera de su correlación con el hombre y de su encierro epistemológico. Mucho de esto es retomado por Timothy Morton en el texto "The ecological Thought",[52] que es una crítica a la concepción de la naturaleza como un saber o discurso sobre el hábitat humano. Morton retoma un pensamiento de Levinas para fundamentar su ecología, aquella acerca de la "alteridad del otro", del "extraño extranjero" y la lleva a la discusión sobre los

[50] *Ibid.*, p. 269.

[51] Cf. *The Democracy of Objects*, p. 20 [trad. propia].

[52] Timothy R. Morton, *The Ecological Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010. [Puede traducirse como *El pensamiento ecológico.*]

objetos.[53] Morton plantea que hay que pensar la ecología como una red o malla de objetos que coexisten, y al asignar "existencia" a los objetos todo el aparato crítico de Levinas vuelve a la ontología. "Extraño extranjero" quiere decir, tanto para Levinas como para Morton, la idea de que la alteridad del otro no puede ser reducida a las determinaciones de lo mismo, es decir, hay una vida interna del Otro que es inalienable a cualquier relación conmigo y que le presenta su suprema dignidad. La base de este pensamiento es la suposición de que el *mitsein* [el ser-con] es propio de todos los objetos, ningún objeto existe solo, sino que existir es estar en relación con otros objetos. En *El pensamiento ecológico* la categoría de la extrañeza del extranjero es reservada para los humanos y los animales, pero esta afirmación se ampliará en un texto reciente[54] donde Morton presenta su concepto de "asimetría" que refiere al hecho de que los seres no humanos también poseen una vida íntima, inalienable a cualquier relación. Utilizar la categoría de "Otredad" para referirse a los objetos implica inscribir en ellos categorías tradicionalmente relacionadas únicamente con el ser humano, como la justicia y la dignidad. Así el pensamiento ecológico de Morton supone una nueva forma de pensar nuestra relación con los objetos, romper la correlación ética significa para él reconocer que los conceptos éticos no son exclusivos de las criaturas humanas y que no se tiene que "humanizar" a los seres vivientes para reconocer su alteridad.

Pero es en su libro de 2013, *Hyper Objects*[55] donde se trata de construir una filosofía que reconozca la posibilidad de un objeto fuera de su relación con un sujeto. Una filosofía asubjetiva es el resultado de radicalizar la "asimetría" ontológica. Para esto Morton debe redefinir las categorías con las que tradicionalmente se han pensado las determinaciones de los objetos, categorías que refieren a una relación cognitiva con los objetos y que los reducen a la forma "trascendental" de la experiencia humana. Aquí aparece el concepto de "Hyper Objeto", que sería el objeto cuya objetualidad no es definida en referencia a un sujeto de conocimiento. Así, Morton desvincula a

[53] *Ibid.*, p. 24.

[54] Timothy Morton, "Art in the age of Assymetry: Hegel, Objects, Aesthetics", en *Evental Aesthetics,* 1.1, 2012, pp.121-138.

[55] Timothy R. Morton, *Hyper Objects: Philosophy and Ecology after the End of the World,* Minneapolis, University Of Minnesota Press, 2013. [Puede traducirse como *Hyper Objetos: la filosofía y la ecología después del fin del mundo.*]

los objetos de cuatro categorías clásicas de la filosofía moderna: estabilidad temporal (todo objeto aparece en un tiempo determinado), que se sustituye por la "ondulación temporal" que refiere a objetos cuya actualidad no se agota en una presencia temporal fija, como por ejemplo el clima, las capas tectónicas, las estrellas, etcétera; la dureza que se refiere a que un objeto es definido por su capacidad de mantener su unidad ante un estímulo exterior, y que se sustituye por la "viscosidad", donde un objeto puede no mantener su coherencia física y seguir siendo un objeto, la lluvia, el mar, el aire, por ejemplo; la "ubicuidad", que un objeto es tal porque tiene límites espaciales precisos, a esto Morton contrapone la "no-localización" de objetos como las ondas, los campos e incluso los objetos imaginarios y virtuales; la "identidad", que un objeto presenta una regularidad de sus propiedades, y por el contrario se puede hablar de una "periodicidad" de los hyperobjetos, es decir, de su capacidad para seguir siendo objetos aunque presenten irregularidades, como las proyecciones que conforman un filme; finalmente, para Morton la "ecología" descentrada de su relación con el hombre hablaría ya no de una "intersubjetividad" y la consecuencia animalista de convertir a todos los entes a una estructura antropomórfica o en la escala de valor asignada por el hombre, sino de una "interobjetividad", es decir, las relaciones mutuas entre los objetos que constituyen de hecho el valor de cualquier tipo de pensamiento ecológico. Es notorio que la categoría de "interobjetividad" permite pensar relaciones activas entre los objetos sin tener que recurrir a la extraña metafísica del panpsiquismo.

La filosofía de la naturaleza resultante de este giro especulativo no estaría apoyada en una ecología que parta de la idea de lo natural como "casa" del ser humano, y que por lo tanto los entes y objetos naturales se constituyen a través de sus características "para" el ser humano (relación sujeto-objeto), sino que se trataría de pensar una "hyper" objetualidad, una objetualidad absoluta, es decir, independiente de cómo la pensamos. Morton coincide aquí con Meillassoux en la idea de que las cualidades descriptibles de un objeto que pueden ser absolutas son aquellas presentadas por la matematización que operan las ciencias naturales. Morton defiende así el fin del concepto de naturaleza como mundo, "el fin del mundo" consiste entonces en la construcción de una filosofía que no "reifique" la naturaleza. "Reificación es la reducción de una entidad a la fantasía de otra

entidad acerca de ella."[56] Hay que entender que las determinaciones del hyperobjeto no están entonces relacionadas a casos especiales, que por lo demás son sólo ejemplificaciones que construye Morton, sino que serían característicos de cualquier objetualidad fuera de la reificación natural. De este modo el concepto de ecología puede oponerse al de naturaleza en el sentido de que la última ha sido pensada como excluyente, pero a la vez determinada por la idea (fantasía) que el hombre ha tenido de ella.

IV. CATHERINE MALABOU Y JANE BENNETT

Si la reflexión sobre el estatus ontológico del objeto abrió una vía fértil al realismo especulativo, aún falta por revisar un segundo acceso a lo absoluto explorado en otra latitud. Los especialistas estadunidenses en la filosofía continental como John Paul Ennis,[57] el ya citado Peter Gratton y Adrian Johnston[58] han identificado muchos de los núcleos problemáticos del realismo especulativo con los de la corriente conocida como "nuevo materialismo". Como ya hemos dicho es Manuel de Landa quien acuñó el término "nuevo materialismo" para describir su propio proyecto filosófico. Peter Gratton incluyó a figuras excéntricas como las feministas Catherine Malabou, Jane Bennett, Elizabeth Grozs y al propio Adrian Johnston dentro de esta corriente. Si los límites de lo que sea el realismo especulativo son difusos, el apelativo "nuevo materialismo" es aún más oscuro.

Sin embargo, Bennett, Grozs, Malabou y Johnston comparten, cada uno a su manera, la intención de romper la referencia antropocéntrica dentro de la reflexión política, ética y ontológica y a su vez relacionan esta intención con el proyecto más amplio de construir una nueva filosofía material que pueda dar cuenta de relaciones

[56] *Ibid.*, p. 119 [trad. propia.]

[57] Particularmente su trabajo en coautoría con Peter Gratton, *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014; así como sus dos estudios acerca de lo que él mismo ha llamado "nuevo materialismo post-continental": *Continental Realism*, Nueva York, Zero Books, 2011 y *Post-continental Voices: Selected Interviews*, Nueva York, Zero Books, 2010.

[58] Véase particularmente: Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014.

entre las entidades no-humanas y cómo éstas son "actores" definitivos de la configuración de la realidad. Malabou y Johnston parten del psiconanálisis estructuralista y la neurociencia para construir su concepto de "materialidad"[59] e intentan que desplace tanto al antropocentrismo como al causacionismo asociados a las consecuencias naturalistas del materialismo.

La pregunta es básicamente si se puede dar cuenta de la materialidad sin caer en la dicotomía de la materia y la forma aristotélica o en el dualismo cartesiano entre dos sustancias completamente separadas pero comunicadas por algún misterioso principio de razón. Por cuestiones de espacio sólo exploraremos la vía de Catherine Malabou, para un conocimiento de la vía de Adrian Johnston remitimos al estudio que hace Peter Gratton.[60]

Malabou retoma su concepto central, a saber, "plasticidad", de la dialéctica hegeliana, por el que entiende como la capacidad de dar forma y tomar forma; pero a diferencia de Hegel, Malabou asume que esta capacidad es eminentemente material y corresponde a una especie de energía activa inherente a la materialidad misma. Esto está orientado por la discusión sobre la legitimidad de ciertos enunciados científicos. El problema de Malabou es análogo al de Meillassoux, ¿cómo puede la filosofía dar cuenta de los descubrimientos de la ciencia, en este caso la neurociencia, sin caer en la postura "esquizo"[61] de la modernidad? ¿Deben nuestras nociones de conciencia, intencionalidad, significado, sentido, identidad, permanecer incólumes ante el pensamiento del Gran Afuera que ha abierto la ciencia? Malabou entiende

[59] Catherine Malabou y Adrain Johnston, *Self Andemotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, Nueva York: Columbia University Press, 2013.

[60] *Speculative Realism*, capítulo 7 titulado "El materialismo trascendental de Adrian Johnston", pp. 159-181.

[61] Traducimos así, de acuerdo con una observación de Mario Teodoro Ramírez, el concepto "*schizo*" que aparece en *Après la Finitude* y que la traductora Margarita Martínez llama "esquicia" (= delinea), eliminando la referencia que el término en francés tiene a "esquizofrenia". Creemos que añadiendo la "z" se da cuenta del neologismo. Meillassoux define así la esquizia moderna: "La filosofía decía a la ciencia, en suma: usted tiene (usted, y no el metafísico especulativo) las riendas del conocimiento, pero la naturaleza profunda de dicho conocimiento es lo opuesto mismo de aquello que a usted le parece. En otros términos: la ciencia al motivar la destrucción filosófica de la metafísica especulativa, destruyó toda comprensión filosófica de su propia esencia [...] esta "esquicia", lejos de reabsorberse, no dejó de "agravarse" a partir de Kant". *op. cit.*, p. 193.

que el gran empeño del idealismo especulativo de Hegel fue defender la posibilidad del conocimiento filosófico ante el avance de la ciencia, sólo la filosofía podía sistematizar y dar sentido unitario a los descubrimientos dispersos de la ciencia,[62] sólo la filosofía, en su función reflexiva, podía fundamentar adecuadamente la ciencia. Malabou y Meillassoux coinciden en que la filosofía debe retornar a este empeño fundamentador de la ciencia, no en el sentido husserliano de construir ciencias rigurosas en sí mismas, sino en el sentido hegeliano, es decir, de construir una metafísica a la altura de la ciencia de su tiempo.

En una entrevista reciente Malabou conjunta su propio proyecto con el realismo especulativo cuando trata de pensar el problema del origen de lo existente, dice:

> El realismo especulativo significa que lo que es desafiado es la "finitud" y la manera en la que el sujeto y el objeto se relacionan con base en una incognoscibilidad de la "cosa" per se; por lo que es una completa refutación de Kant y de los límites que él había presentado como intransgredibles. En un sentido el realismo especulativo trata de ir más allá de esos límites, pero no en el sentido de "si, la metafísica es posible" del dogmatismo, que puede [ser] prohibitivo. No en ese sentido, sino en el contrario, tratando de encontrar un trabajo preparatorio como en el tiempo en que Kant no existía. Cuando nadie existía, que es el caso del fósil, el tiempo del archifósil: tú conoces a Meillassoux, su metáfora que indica cuando nadie estaba en la Tierra. ¿Podemos hablar de realidad entonces? Es posible hablar de algo real sin la presencia del sujeto humano [ ] Lo que trato de hacer tiene alguna relación con esto, hasta el punto que una aproximación radical a la filosofía tiene que poner todo entre paréntesis precisamente y decir "¿qué es un comienzo absoluto?" Ésta es la pregunta de Meillassoux. Al mismo tiempo, no estoy segura de que el problema sea la finitud. No estoy convencida de que el problema sea la emergencia del humano en eso.[63]

Por esto, en su *Ontología del accidente*[64] intenta su propia vía especulativa a través del concepto de "plasticidad". En términos generales, "plasticidad" se refiere a la capacidad de la materia agrupada en

[62] Catherine Malabou, *La Chambre du milieu, de Hegel aux neurosciences*, collected, París, Hermann, 2009.

[63] Véase <https://groundworkphilosophy.wordpress.com/2012/02/17/interview-with-catherine-malabou/> (última vez consultado el 3 de noviembre de 2015). [Trad. propia.]

[64] Catherine Malabou, *Ontology of the Accident: an Essay on Destructive Plasticity*, trad. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2012.

individuos concretos para transformar, afectar y modificarse a sí misma y a otros sin perder su identidad.[65] Alejándose de toda vía teoleológica Malabou no ve en la emergencia de la conciencia un milagro de la materia, sino un orden contingente, una forma en que la materia puede, por otras vías, extender sus capacidades de plasticidad. Malabou regresa a la metafísica del proceso, de un devenir sin finalidad, a una ateleología de lo material como la que presentaba Brassier. Lo sorprendente es que Malabou encuentre esta vía de acceso en autores fuertemente criticados por la mayoría de los realistas especulativos, y relacionados con cierta teleología y antropocentrismo: Hegel, Heidegger y Derrida, acusados de mantener un correlacionismo fuerte y un constructivismo, en el caso de Derrida. Malabou detecta en su maestro Derrida y en Heidegger, la admisión, contradictoria con todo su empeño correlacionista, de que hay algo "indeconstructible"[66] así como hay algo que siempre excede el movimiento dialéctico, un afuera no conceptualizable. Malabou sigue una lectura de la dialéctica similar a la de Theodor Adorno en *Dialéctica negativa*. Pero donde Adorno ve en lo no-idéntico las huellas de un afuera mesiánico,[67] Malabou entiende la no-identidad al interior mismo del proceso material. Para aclarar esto último hay que recordar que el "materialismo específico" de Adorno seguía la vía de la teología negativa abierta por su colega Walter Benjamin. Ambos creían que la reflexión sobre el exceso del objeto con respecto a su concepto, lo no-conceptualizable del concepto, caía en un concepto cuyo sentido era "terapéutico" para la hybris conceptualizadora de la modernidad.

Ahora bien, la plasticidad cumple esta función de un concepto que da cuenta de un exceso no-conceptualizable, es decir, de lo no idéntico, pero en lugar de conceder a lo no-idéntico algún estatuto metafísico mesiánico Malabou rescata su poder destructivo, el exceso no-conceptualizable encontrado en lo material es la fuerza destructi-

[65] *Ibid.*, p. 5 y ss.

[66] Catherine Malabou, *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trad. Carolyn Shread, Nueva York, Columbia University Press, 2009.

[67] Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa/ La jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005: "[...] la idea de la verdad es la suprema entre las ideas metafísicas y he aquí por qué [...] alguien que crea en Dios no puede creer en Dios, porque la posibilidad representanda por el nombre divino es mantenida, más bien, por aquel que no cree en él", p. 401.

va de la materia misma. La capacidad de la identidad, a través de la plasticidad, de generar su propia no-identidad. "La plasticidad, nos dice Malabou, es la forma de la alteridad cuando ya no queda trascendencia, vuelo o escape."[68] Para Malabou la no-trascendencia de la materia es lo que da sentido al devenir mismo, ya que la única trascendencia, si es que cabe este nombre, es la transformación misma de lo inmanente. Pero no hay un régimen de sentido, un orden específico para esta transformación, sin teleología ningún dios advendrá a dar razón del mundo; la forma consciente de la materia es una epigénesis sin sentido, no hay en ello más que la más completa contingencia.

Por otro lado, la filósofa estadunidense Jane Bennett ya no trata el problema del origen, sino la construcción de una nueva filosofía de la naturaleza que reconozca la vitalidad inherente de toda la materia, o lo que ella llama "materia vibrante".[69] De esto se sigue que bautice a su propuesta especulativa como "materialismo vital". La peculiaridad de Bennett es su compromiso inmediato con la ética y con la política.

En *Materia vibrante,* Bennett asume el reto de pensar una nueva "ecología política" de las cosas, pero a pesar de lo que su nombre señala, no asume una metafísica del objeto al estilo de Bryant o Morton, sino una del proceso. Bennett defiende una suerte de reduccionismo ya que admite que todo lo que existe está conformado de materia, pero de una materia viva, capaz de actividad creativa. Para esto se remite a tres conceptos fundamentales: el conatus de Spinoza, el "agenciamiento" de Deleuze y Guattari, y el "actor" de Latour. Bennett quiere combatir con estos tres conceptos la idea de una materia "inerte" animada únicamente en el caso extraordinario de la materia orgánica, para construir en cambio una postura que pueda entender el proceso de conformación de la realidad como un ensamblaje de actores, de cuerpos que en su acción se afectan mutuamente, indirectamente. Bennett no habla, empero, de "una" realidad, sino precisamente de "agenciamientos", es decir, de procesos difusos, indirectos, contingentes y dispersos que sólo pueden enunciarse retroactivamente.

[68] *Ibid.,* p. 11

[69] Jane Bennett, *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things,* Londres, Duke University Press, 2010.

Bennett rechaza así dos ideas fundamentales de la metafísica clásica, la noción de sustancia individual (con lo que se aparta de toda posible monadología) y la idea de causa suficiente. Los eventos son más bien una suerte de conglomerado resultante de las actividades comunes y disímiles de diversos actores. Y la noción de actor en Bennett, retomando a Latour, es muy amplia: básicamente ser un actor es tener efectos sobre algo. Son actores los entes materiales, pero también los discursos, las leyes, las estadísticas, los sujetos humanos. La consecuencia, para Bennett, es que ya no puede sostenerse una ética de la culpa, o un moralismo del culpable. Cada evento es un agenciamiento único de diversos actores, cada cuerpo es un conglomerado, un agregado de otros protocuerpos.[70] Bennett sostiene a su vez un monismo inmanente, pero en lugar de asignar a Dios la sustancialidad única de cuyos modos emanarían las entidades particulares, piensa más bien en una única sustancia en proceso, la materia vibrante.

Ahora bien, los cuerpos tienden a formar ensamblajes producidos por el propio poder de "agencia" que los cuerpos tienen en su actividad, su tendencia a afectar y ser afectados. Para Bennett el agenciamiento de Deleuze y Guattari permite pensar un conglomerado material indiferente a cualquier teleología y sobre todo, no sometido a una metafísica de la forma. Ya que la forma es contingente, los cuerpos pueden seguir cierta determinación o elegir libremente cualquier otra. Son las teorías de la acción centradas en el humano las que tratan de adscribir un propósito o intención unidireccional a las acciones, hasta llegar a la distinción entre una acción "activa" en el caso de la acción humana y una "reactiva" en las fuerzas "ciegas" de la naturaleza. Bennett desplaza la noción de "propósito" de la acción e incorpora el concepto de "actor" de Latour. Para Latour es indiferente el propósito de una acción, porque lo ontológicamente relevante es la aparición de un objeto en una red de objetos y por lo

[70] Bennett reconoce que su noción de cuerpo es de corte spinozista: "Los cuerpos conativos de Spinoza son también cuerpos *asociativos* o (uno podría incluso decir) *sociales,* en el sentido en que cada uno es, por su propia naturaleza de cuerpo, continuamente afectado y afecta a otros cuerpos [...] El conatus de Spinoza, cuerpo propenso al encuentro, se alza en el contexto de una visión ontológica según la cual todas las cosas son 'modos' de una 'sustancia' común. Cualquier cosa específica [...] no es ni un sujeto ni un objeto sino un 'modo' de lo que Spinoza llama *Deus sive natura". Ibid.,* p. 21-22.

tanto la manera en que modifica, transforma, subvierte o deshace dicha red. Los objetos son sólo pensables, para Bennett siguiendo a Latour, por sus efectos. Por eso la noción de cuerpo de Bennett no está asociada a la de "objeto".

La vitalidad es remitida a un "interés de sí" que responde al conatus de Spinoza, en tanto que cuerpo, el ente procurará permanecer en su ser estableciendo alianzas y agenciamientos que lo ayuden en este propósito (como el ser humano y su actividad fagocitadora), pero estos mismos agenciamientos pueden provocar la destrucción del ensamblaje, hay ensamblajes cuya dirección conlleva la disolución misma del ensamblaje. La actividad vital necesaria para mantener un cuerpo vivo conlleva, por su misma naturaleza, la disolución del ensamblaje, y entonces los protocuerpos que formaban al ente vivo se rensamblan en nuevos elementos, como los gusanos que fagocitan la carne putrefacta, o los huesos que pulverizados regresan a la constitución mineral del suelo.

De lo anteriormente expuesto es difícil imaginar cómo puede Bennett defender una ética, no digamos una política. Si una acción no tiene una causa precisa, sino es "responsabilidad" directa de un individuo o grupo humano, ¿cómo fundamentar una ética de la acción? Es importante aclarar que Bennett no está negando la responsabilidad humana en los actos, de hecho, dedica un largo ejercicio de reflexión al apagón en el Oeste de Estados Unidos durante 2003 y lanza todo tipo de imprecaciones contra las políticas de guerra y económicas del mismo país. Lo que está diciendo es que para construir una ética de la acción es contraproducente partir de un reparto de las culpas, que termina rehabilitando un moralismo del bien y el mal, de los malos pagando por sus pecados, pero que deja a las víctimas y a los luchadores sin una capacidad efectiva para guiar una acción individual y colectiva que prevenga y repare los daños. Un caso concreto de esto en nuestro país es el combate al narcotráfico, presenta exactamente el tipo de ética que Bennett propone. Una ética moralista pretendería que, sólo encarcelando a los criminales, destituyendo funcionarios y despidiendo empresarios y periodistas coludidos, la corrupción que secunda el crimen organizado e impide su efectivo combate desaparecería. Pero Bennett nos recuerda que aquí se trata de varios ensamblajes, por ejemplo la relación del cuerpo con ciertas sustancias, las drogas, o los estados psicológicos provocados por la violencia, los contenidos culturales que reafirman

ciertos estereotipos de género y refuerzan un machismo violento, el sistema económico capitalista, cada uno de estos ensamblajes está conglomerado en el ensamblaje del problema que intentamos leer y que intentamos combatir, por lo que reducirlo únicamente a sus actores humanos o institucionales resultaría a la larga contraproducente. Una reflexión ético-política que tenga en cuenta los poderes tanto humanos como no-humanos para configurar o destruir una situación dada puede arrojar mayor luz y guía sobre posibles vías de solución de conflictos.

En conclusión, hemos aventurado una rápida revisión de algunas de las propuestas de autores que se han agrupado en la estela del realismo especulativo/nuevo materialismo. Se trata de una filosofía en proceso, en discusión, sin héroes, pero con una multitud de problemas, de debates vivos, de rehabilitaciones y compromisos. Si es cierto que una filosofía se valora más por las preguntas que permite plantear que por las que permite resolver, el realismo especulativo tiene toda la intención de convertirse en uno de los giros más importantes que ha dado la filosofía en su historia. Hemos roto al fin la jaula transparente.

ÍNDICE

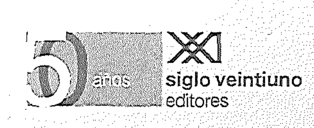
MARIO TEODORO RAMÍREZ *(coordinador)*

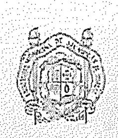
EL NUEVO REALISMO

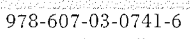
LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XXI

En lo que va de este siglo se ha estado configurando un nuevo movimiento filosófico que propone un cambio radical, un giro de 180 grados respecto a lo que hasta ahora se tenía por aceptado en el campo filosófico y en el campo teórico en general. Se trata de lo que se ha llamado el "nuevo realismo", aunque igualmente ha admitido otras acepciones, como nuevo materialismo, materialismo especulativo, realismo especulativo, realismo ontológico o realismo neutral, según las distintas versiones que se han presentado. Ciertamente, como ha sucedido con otros movimientos filosóficos, el nuevo realismo no constituye un movimiento unificado: apenas inició y empezaron a surgir posturas divergentes. No obstante, todas estas posturas tienen algunas coincidencias básicas. El nuevo realismo está configurando un paradigma emergente en el pensamiento filosófico que viene a cuestionar —y en principio a definir, es decir, delinear— el paradigma de la entera filosofía moderna y su radicalización en la llamada posmodernidad. Aunque está abierta la interrogante sobre lo que será en adelante el nuevo realismo, una adquisición ya relevante de su surgimiento, que tiene en principio carácter negativo, es que nos permite colocarnos, quizá por primera vez, frente a la totalidad de la filosofía moderna en sus diversas variantes, precisar sus supuestos básicos y comunes, y concretar señalamientos críticos fundamentales.

Se incluyen en esta antología textos fundamentales de las figuras más destacadas del nuevo realismo: Quentin Meillassoux, Markus Gabriel, Graham Harman y Maurizio Ferraris, así como ensayos de estudiosos de estos autores que ayudan a poner en contexto los aportes de estos pensadores.





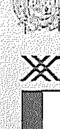

978-607-03-0741-6



DISEÑO DE PORTADA: MARÍA LUISA PASSARGE

MARIO TEODORO RAMÍREZ *(coord.)*

EL NUEVO REALISMO



MARIO TEODORO RAMÍREZ *(coordinador)*

EL NUEVO REALISMO

LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XXI

